الاقتصاد الاسلامي

المفهوم – الرؤية – المستقبل

مجموعة علماء وباحثين

الكتاب: الاقتصاد الاسلامي.. المفهوم – الرؤية – المستقبل

الكاتب: مجموعة علماء وباحثين

الطبعة: ٢٠٢٠

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)



٥ ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكو ر- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

هاتف : ٣٥٨٢٥٢٩٣ ـ ٣٥٨٦٧٥٧٦ ـ ٣٥٨٦٧٥٧٥

فاكس : ٣٥٨٧٨٣٧٣

E-mail: news@apatop.com **http://www.apatop.com**

دار الكتب المصرية

فهرسة إثناء النشر

الاقتصاد الاسلامي .. المفهوم – الرؤية – المستقبل / مجموعة علماء وباحثين

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

١٨٥ ص، ١٨ سم.

الترقيم الدولى: ٥ – ٦٠٤ – ٤٤٦ – ٩٧٧ – ٩٧٨

أ – العنوان رقم الإيداع : ٢٣١٢٩ / ٢٠١٧

الاقتصاد الاسلامي

المفهوم – الرؤية – المستقبل



وكالة الصحافة العربية
«ناشرون»

في الاقتصاد الإسلامي والمعاملات المعاصرة

د. على حسن عبد القادر
عضو مجمع البحوث الإسلامية

مقدمة

في هذه الأوراق التالية حاولت أن أجمع بقدر الإمكان من المصادر الأولى في الفقه الإسلامي موضوعات تتعلق بالاقتصاد في مظانها الأولى لتكون تمهيدا للبحث في البناء الاقتصاد الإسلامي ومدى إمكان الربط بينه وبين ما يجري من معاملات في العصر الحديث.

ولا يمكن أن تكون هذه المحاولة مجدية إلا إذا تحررنا في البحث م قيود قد تعيقنا من السير في هذه المرحلة التي يمر بها العالم المتغير المتطور.

والفقه الإسلامي يمثل المجتمع الإسلامي في تطوره التاريخي، فهو مهما كانت اتجاهاته مرتبط بالمسار الاجتماعي، حيث يمثل ثقافتهم وأفكاره ويحتوى على الحياة الاجتماعية والشخصية، كما يمثل التفكير الإسلامي في حقيقته وفي أجل صورة، وقد يظن من أول الأمر أنه من الممكن أن تعيق التقاليد والقيم القديمة التطور الاجتماعي والاقتصادي للأمة، ولكن الواقع أن العلاقة بين التقاليد القديمة والتجديد أمر مرتبط بشخصية الأمة ورؤيتها لنفسها في إطار هذا التطور التاريخي، الذي

يمدها دائما بتعبيرات واضحة تحميها من التعثر والانحراف.

أن الأمة الإسلامية في رؤيتها لنفسها كأمة تجد شخصيتها في "الإسلام" الذي يصور شخصيتها وإرادتها كأمه ، ومدى ما تطمح إليه من غايات، وهذه الرؤية للأمة لنفسها ولتاريخها وحضارتها وللقيم والتقاليد التي أبدعتها في صورتها القائمة، هي مقومات شخصية الأمة التي ترد إليها نفسها وكيانها في الوجود، فترى وتعمل أمام مرآة واضحة في ضوء الحوافز والبواعث المنبعثة من تقاليدها وهي تعرف نفسها، وإلى أن تتجلى صورة واضحة عن هذه الشخصية أمامها، ويتجلي موقفها من أهدافها وطموحها، فإنه يكون من العسير أن تجد مكانها بين الأمم وان تتمكن بقدراتها أن ترى وتعمل بحكمة ومسئولية إزاء ما يجد من المسائل.

لقد زود الإسلام الأمة بالفكرة والنظام والحياة الاجتماعية والقيم الروحية، وهذا ما أتاح لهذه الأمة بهذه الشخصية أن تواجه الحياة، وأن تبني من أول الأمر حضارة إنسانية تقوم عل الدين والدنيا. فالإسلام دين وحضارة ومجتمع، ينهض من ناحية الدين على مجموعة من القيم والمبادئ، ومن ناحية الحضارة والمجتمع على تطبيق الإسلام عبر التاريخ لهذه المبادئ والقيم، والإسلام في تعاليمه ينفذ إلى حياة المسلم كلها، وحرمان المسلم من هذا الينبوع الروحي أو استبداله بأي شيء آخر يعني وضعه في عدم روحي تام.

أن التاريخ حركة لا تنتهي إلى غاية نهائية محددة، وكل شيء في هذا العالم حادث غير متكامل ينتهي إلى شيء مختلف تماما عما هو عليه، ولم تظهر في التاريخ حقيقة مطلقة أو حياة متكاملة، وإنما الدوام والكمال لله وحده القدير الدائم، وحياتنا هي حركة من حركات التاريخ تتجدد وتتغير، وليست دائمة كاملة ولا سبيل إلى دوامها وكمالها المطلق.

ويمكننا أن نقرر من أول الأمر أن صورة المجتمع الإسلامي تظهر في الفقه والتشريع الإسلامي، فهو في تطوراته واستعمالاته وألوانه في البيئات المختلفة مرآة كبيرة، تعكس صورة هذا المجتمع في الأزمنة والأمكنة المختلفة، وفي عصور النهضة والازدهار، وفي عصور الركود والانحلال، والباحث الاجتماعي الذي يتتبع هذا المجتمع لابد من أن يتتبعه في هذه الأجواء، فالفقه طريقة الحياة للمسلم كما أنه يمثل خلاصة التفكير الإسلامي الأصيل وطابعه.

أن أصعبة مرحلة في الحياة هي مرحلة التغير والانتقال من دور إلى دور، بما يلابسها من تفكير وشك وما يصادفها من تردد وتمرد، فهذه الأزمات النفسية والعقلية التي تنتاب الأفراد في مرحلة النمو في شبابها أو في مرحلة الجمود في شيخوختهم، مصدرها هو هذه الفجوة بين مرحلة الماضي والحاضر وبين القديم والجديد، ثم ماذا يكون عليه أمر المستقبل، ولقد كانت كل هذه التغيرات أمرا طبيعيا معقولا إلى حد كبير، وكلن هذه المدينة الحاضرة وهذه المادية و والتقدم العلمي والتكنولوجي، جعلت من التغيير انقلابا غير طبيعي، وجعلت كثيرا من الشباب المقبلين

على الحياة في فراغ لا حدود له، وفي غربة وفي أزمة حادة تحتاج إلى كشفها وعلاجها وتوجيهها في طريق الشفاء والإصلاح، وإذا كانت مهمة العلاج والإصلاح فيما مضى قد استطاعت أن تعالج بعض ما صادفته في يسر وسهولة، فإن مهمة الإصلاح والعلاج تختلف الآن كل الاختلاف إزاء هذه التغيرات التي يلاقيها الناس، وتحتاج إلى خطة حكيمة، وأيد خبيرة، حتى لا يستعصي حلها، وتصبح داء ووباء لا يعرف مداه.

إن الإسلام هو التاريخ الواسع الذي استمدت منه الأمم والمجتمعات والحركات الاجتماعية والسياسية مبرراتها وتعابيرها ومؤثراتها التي تصطبغ به وتستمد جوهرها من تقاليده، فهو ليس مجرد لفظة شائعة أو محدودة، بل أنه تعريف عام، يشمل مؤثرا وفعاليات مختلفة لكل منها دورها الخاص، الذي تؤثر به في حقل الفرد والمجتمع إنسانيا، وبهذا يمكن القول بأن كل ما حدث في التاريخ منذ بداية الإسلام فهو إسلامي.

وإذا أردنا أن نتابع الإسلام في التاريخ، فليس بد من أن نرجع إلى المصدر الأول الذي لم ينفك عنه الإسلام منذ ظهوره إلى الآن، والذي لا يختلف احد في أنه كان مصدر النظام الذي صبغ به الإسلام والفكر الإسلامي في عصور تاريخه، بالرغم من التغييرات والتطورات المتلاحقة في الأزمنة المختلة، ونعني بذلك "القرآن الكريم" المصدر التشريعي والأصل الذي فسر التاريخ الإسلامي في تطوره، وتقريرا لهذه الحقيقة فإن التشريع الإسلامي الذي تطور فيما بعد إلى هذا التراث العريض

الكبير، والذي يعتبر بحق صورة إسلامية اجتماعية أصلية لدور الإسلام في التاريخ، والذي حافظ على أصليته من غير أن تؤثر فيه الفلسفات الأخرى – هذا التشريع الإسلامي ليس إلا تفسيرا للقرآن، واستلهاما لروحه وتبريرا لمشروعيته، فهذه الأصول الفقهية والقواعد المذهبية إنما هي تفسيرات للقرآن، وتقنين يتناول العلماء الأصول والطرق في تفسير أحكام الكتاب وفهمهم لمعاني كلماته، وتطبيق هذه القواعد والطرق هو ما يسمى بالرأي المطابق لهذه القواعد ، وهذا الإصلاح يختص بالتفسير والشرح للكتاب المقدس Legal Hermeneutics كما يسمى هذا في الإصلاح العلمي، حيث exegesis، ولو أن هذين اللفظين معناهما واحد، ولكن الفرق بينهما هو أن إصلاح Hermeneutics يرجع إلى هذا الفن الذي يضع ويحدد المبادئ والقواعد للتفسير، بينما هو تطبيق هذه المبادئ والقواعد نفسها فعلا بالاستنباط.

وهكذا تطورت وراء تفسير القرآن المبادئ والقواعد التي أصبحت أصول الفقه الإسلامي الذي بدأ يتطور منذ القرن الثاني الهجري.

والطريقة المتبعة لهذا التفسير تقوم على منهجين: المنهج الأول التفسير الظاهري حيث تفسر الجملة أو الحكم بطريق طبيعي حسب اللفظ والتركيب وروح الجملة، أو ما يسمى بالمعنى المتبادر لأول وهلة، والمنهج الآخر هو تلك الطريقة التي يقصد بها لسبب معين تفسير جملة بطريق غير طبيعي، يغلب فيها العدول عن المعنى البسيط الطبيعي، ويمكن أن نسميها "بالتأويل" والاستنتاج.

والفقه الذي يمثل حياة المسلمين يقوم على نصوص مكتوبة وآراء غير مكتوبة، وهذا القسم الأخير يحتوي قسم منه على معين واسع من العادات والتقاليد والاستعمالات التي كانت قائمة في مدى قرون طويلة تنتقل من جيل إلى جيل، ويحتوي قسم منه على تعاليم وأوامر صدرت في الظروف المختلفة والتغييرات التي أحدثها الحكام وأولو الأمر والقضاة، فكانت كل هذه في حاجة لأن يوجد لها أصل في الكتاب. ومنذ بدأ التساؤل عن مبررات هذه التقاليد القائمة. أخذت جهود العلماء تحاول حماية هذه السنن في درع القرآن ، ونظرا لأن التفسير الظاهري لا يمكن أن يكون كافياً، كان لابد من إيجاد طرق صناعية يمكن بها تفسير القرآن إلى حد يحوي أساس كل سنة أو رأى فقهي، وفي نفس الوقت من أجل تنمية الفقه بالوقائع المفروضة غير القائمة.

وهذا التفسير الصناعي الأخير جاء من اجل الرغبة الملحة في التوفيق بين نصوص القرآن وبين هذه السنن والوقائع غير المنصوصه، وبتدعيم هذه التقاليد والاستعمالات على أساس النصوص، نما الفقه الإسلامي في الأجيال المتتالية على غرار الفقه الروماني، الذي نما مع العادات التي جاءته من الأمم المختلفة، وصحب هذا تمرين المحترفين من الفقهاء في تفسير الفقه الروماني، بحيث يشمل نصوصا يرجع إليها من النظم التي ورثها الجرمانيون من أسلافهم.

وهذا التفسير الصناعي الذي دعت إليه الحاجة لتبرير التقاليد بالكتاب أو التوفيق بينها وبين النص الشرعي لم يكن ممكنا أن يؤدي

أثره بدون جهد والتواء strained contraction في كثير من الأحيان – فكان هذا لا يتم إلا "بالإجماع" أولا، الذي كان العامل الأساسي لتقرير صلاحية العادات والسنن والتقاليد، والذي يمكن أن يعتبر بحق عنصرا صالحا للتشريع الإسلامي في الوقت الحاضر.

وهكذا أخذ الفقه الإسلامي يتطور على هذا الأصل من غير أن يتأثر في طريقته أو أصوله أو قواعده بأي تأثير أجنبي.

ويرجع الفضل في تنظيم قواعد التشريع إلى الإمام الشافعي في رسالته التي كان أهم ما فيها هو تمكين كل هذه القواعد على أساس البيان الأول وهو القرآن الكريم.

وفي هذه الإلمامة القصيرة ما يضع أمام الباحث الأهمية الكبيرة التي ربطت الإسلام والمسلمين طوال القرون الطويلة، وحددت شخصية الإسلام في أدوار التاريخ، ولم يفقدها في مجرى العصور المتلاحقة، وصبغت الحضارة الإسلامية بصبغته في تفكير وتنظيم وروحه إلى العصر الحاضر وهي القرآن الكريم.

وقد بقي القرآن يعطي المجتمع الإسلامي أشكاله ومميزاته وشخصيته حتى بين هؤلاء الذين يعتبرون ملحدين مثل المتطرفين من أرباب الفرق ومن المتصوفة. كما أشار إلى ذلك جولدزيهر حيث يقول (أنه في الواقع لم يكن سهلا للصوفية أن يستخرجوا من القرآن مبادئهم أو يستشهدون بالكتاب على أفكارهم الدينين ونظرياتهم الفلسفية في

مثل فكره الحلول أو فكرة الفيض). وتابع هذا بقوله (أن كل تيار فكري بارز في مجرى التاريخ الإسلامي أتجه إلى تصحيح نفسه على النص المقدس، وإلى اتخاذ هذا النص سندا على موافقته، وبهذا وحده كان يستطيع أن يدعي لنفسه مقاما وسط هذا النظام الديني وأن يحتفظ بهذا النظام).

فالقرآن في الحقيقة وتفسيره كما فصلناه – هو الذي أعطى بالتدريج للمجتمع الإسلامي أشكاله ومميزاته وشخصيته وشكل تشريعه وحضارته حتى في مواقف الإلحاد والانحراف، ولا زال كذلك أساسا لتفسير تطور هذا المجتمع التاريخي.

وهنا نقطتان تحتاجان إلى التأكيد والتوضيح:

أولاهما – أن تطور المجتمع الديني من الوجهة القانونية ليس إلا نقلا للمبادئ السماوية العليا (مبادئ القانون الطبيعي) من حيز الصياغة المطلقة إلى مجال التطبيق الوضعي التجريبي العملي، وأن تطور المجتمع المدني من الوجهة القانونية ليس إلا أقلمة متتالية لنصوص وقواعد قديمة ومتحجرة، تطغى عليها الصيغة البدائية، لتصلح لمواجهة ظروف جديدة يقتضيها التطور الحضاري، وكذلك نجد أن الحيل الشرعية تطغى في المجتمع المدني، ولا يعرفها المجتمع الديني إلا استثناء.

ثانيهما – أن دور القانون محدود في المجتمع الديني، حيث يتولى الاجتهاد تطبيق القواعد والمبادئ العامة، وحيث يطغى على غيره من

المصادر في المجتمع الديني.

فهناك اختلاف بين المجتمعات في تطورها، فالمجتمع الديني يتطور تطورا عموديا من الأعلى إلى الأدنى، يتطور في ضوء القواعد السماوية والمبادئ العامة التي تتقابل مع الحياة، فتسمو بها إل هذه المبادئ وتقنن للناس قوانينهم وتشرع لهم شرائعهم في محيطها وحدودها. أما المجتمع المدني فهو يتناول شئون الحياة تناولا أفقيا، بمعنى انه يتناول الموضوعات التي تطرأ من غير أن يطمح إلى مثل عليا قائمة في ضوء القضاء. وهناك المجتمع الفلسفي وهو مجتمع طموحي مثالي نظري يسير سيرا عموديا من الأسفل إلى الأعلى، على عكس المجتمع الديني، فه يسعى عن طريقة الإنساني إلى الوصول إلى القيم والمثل العليا، بينما المجتمع الديني يسير عن طريق إلهي من القواعد السماوية، ويتقابل مع الحياة من أعلى إلى أسفل. والمجتمع الكنسي لا يمثل المجتمع الديني ، لأن الكنيسة لم تكن لم تكن في تاريخها في قطاع الدولة ولم تفرض نفسها إلا في وقت قصير، عندما بدأ الإقطاع في القرن الحادي عشر، واستأثرت بالحكم المدني.

ولهذا فإن الإسلام من بين المجتمعات الأخرى هو النموذج الكامل لهذا المعنى. ففي المجتمع الديني يقنن للناس فيما يتجدد في الحياة من شئون ويجددها في ضوء المبادئ الإلهية التي تنحو نحو "الصالح العام" للإنسان في مثل حفظ النفس والمال .. ولم يجمد الإسلام في تحركاته أو يمر بدور من الركود في المجتمع الإسلامي.،

وإذا كان هناك ركود ملحوظ في البلاد الإسلامية، فإن ذلك لم يكن توقفا كاملاً، ولم يكن ضعفا في الروح أو قصورا في مجاراة الحياة وتطورها، فلا يزال المسلمون يتلمسون الطريق، وإن يكن في شيء من الحيرة وعدم تحديد ظاهر للمناهج – ما دمت روح الدين وقيم القرآن باقية في نفوسهم، هذه الروح التي كانت العامل المساعدة على وجود القيم العليا.

والذي يلاحظه المتتبع للمجتمع الإسلامي الحاضر أنه تجابهه أزمة اجتماعية اقتصادية، فالعالم الذي نعيش فيه الآن في القرن العشرين قد تغير عن العالم في القرن السابع، وعلى الإسلام أن يخاطب المسلم في هذا القرن بمنطق آخر، والمجتمع الإسلامي ينتقل الآن من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي ومن مجتمع القرية إلى مجتمع المدينة، وذلك على غرار ما حدث في البلاد الأوروبية في عصر النهضة الصناعية، ولا شك أن هذا سوف يستتبع تغييرا جوهريا في العلاقات الاجتماعية، وكل هذا يستلزم استعدادا لمواجهة ما يستلزمه هذا التغيير من تنظيم تشريعي واجتماعي لهذه المجتمعات الجديدة، والتصنيع الذي يجري في هذه الأصقاع بدأ يغير من صفحة هذه البلاد، وبدأ الصناع والعمال يهجرون القرى إل المدن، وبعد أن كانت الأسرة هي المركز الاجتماعي أخذت هذه الرابطة تضمحل ويحل محلها النقابات والاتحادات وما ماثل ذلك.

فإلى أي مدى من التطور يسير الإسلام في هذا المجتمع الذي تحكمه الصناعة والاقتصاد، من غير أن يتفادى كارثة اجتماعية تودي بنظمه؟

أن القوة هذه الاقتصاديات الحرة التي تنفذ إل المجتمع الإسلامي هي ظواهر جديدة تحتاج إلى أمعان النظر في موقف الإسلام إزاءها، وفي هذه الحقول المستحدثة التي استخدمها العلم والتكنولوجيا والنظريات الجديدة في الاقتصاد والاجتماع، يصدم الإسلام بمعركة مع هذه المبادئ المتحررة، التي تركزت في الاقتصاد الذي يربط حياة المسلمين بقوته وسلطانه.

وخيوط هذه المشكلة ترجع إلى الضعف في معالجة التشريع الإسلامي معالجة تقوم على أساس الأصل القرآني، وتفسيره ودراسة تحليلية للتراث الفقهي الإسلامي دراسة جديدة، تحوي دراسة الأسس الاقتصادية في الدرجة الأولى، فلم يكن الفقه مجرد قانون محدود محصور، ولكنه صورة المجتمع الإسلامي وحضارته الأصلية نسجت نسجا دقيقا، ولم يبل هذا النسيج أو يتقلص إلا عندما فقد المسلمون المنهج الأصلي، الذي يبل هذا النسيج أو يتقلص إلا عندنا فقد المسلمون المنهج الأصلي، الذي يعبر عنه بالاجتهاد في حدود النص المقدسة وشروحه.

إن القرآن الكريم –كما يقول العلامة جوينتجن في كتابة دراسات إسلامية [1]، هو كتاب الإسلام المقدس، الذي يشكل الأساس الذي قام عليه في القرون التالية – البناء الضخم للفكر والدين والتشريع، وقد تم "كمال هذا بعد قرنين من وفاة الرسول، ووصل ذلك إلى القمة بما قام

---

(1) Studies in Islamic History P.22

به المجدد الإسلامي الإمام الغزالي المتوفي سنة ١١١١ في الدين والتصوف، والإسلام متطور ويتطور ما دام هناك مسلمون إلى الوقت الحاضر، ولهذا فإنه من الحق أن القرآن في نفسه، يحوي كل أو أغلب العناصر الضرورة لتطور الإسلام، والقرآن بالإضافة إلى بعض العبادات كالصلوات الخمس هو مرآة الإسلام الحقيقية ودور القرآن مختلف تمام الاختلاف عن العهد القديم عند اليهود، فإنه حتى الدراسة المستوعبة للعهد القديم، فإنه لا يعطينا العهد القديم فكره عن الدين ولعبادة والعمل اليهودي، في الوقت الذي يعطينا فيه القرآن بيانا كاملا عن العمل الإسلامي، والسبب في هذا الاختلاف يرجع إلى التوراة ليست كتابا، وإنما هي مكتبة Library تحدثنا عن أدب المتقدمين التي كتبت زهاء ألف سنة وتخدم أغراضا أخرى، بخلاف القرآن، فإنه مقصود به القرآن نفسه ككتاب مقدس لدين جديد، والعهد القديم نتاج تطور، وأصول الدين والإيمان والبعث غير موجودة بالتوراة العبرية، وفي وقت محدد كملت اليهودية كنظام، وكذلك الأمر في المسيحية أخذت مئات السنين حتى تبلورت عقيدتها وعبادتها ويختم قوله بأن القرآن هو الكتاب الإنساني من بين كتب الوحي.

The most human of the books of revelation

ونقتطف هنا ما يقوله المستشرق زيهنر حيث يقول (كان المسيحيون فيما مضى يعتبرون محمد غير صادق، وهذا لغو فاحش، لأنه لا حجة قائمة تنفي عن محمد نبوته إلا إذا نفينا النبوة عن أمثاله من

الأنبياء السابقين، والحق أن القرآن هو أساس نبوته، ففيه نجد ما لا نجده في غيره من الكتب الأخرى، الشعور بالموجود الواجب الوجود المتعالي، الذي يبشر بنفسه قوما لم يعرفوه من قبل، حتى في العهد القديم لا نجد مثل هذا الإدراك المعيق لله القوي الأزلي، وأريد أن أقرر أن أي معالجة مثمرة يجب أن تكون عن طريق القرآن نفسه، لأنه إذا كانت هناك قضية خاصة بالكتاب وحقيقته فهي عن الإسلام وليس عن المسيحية، لأن الإسلام من بين الأديان هو الدين الكتابي، بينما في المسيحية نجد أن الكتاب في الأصل متعلق بالكنيسة التي تقرر ما هو الصحيح وما هو غير صحيح، وهي تعتمد على المسيح وهو كلمة الحلول، فهو في الدرجة الثانية من الأهمية، والأمر مختلف تماما عن الإسلام، فهذا الكتاب (القرآن) هو كلام الله، والنبي بالنسبة لحالته الإلهية هو الطريق الإنساني الذي أوصل كلام الله للإنسان، والقرآن يقرر أنه تأكيد للوحي قبله (ومن قبله كتاب موسى إماما ورحمة) [1].

إن الدراسة المنهج الفقهي بوجه عام تقضي بدراسة الأسس الاقتصادية التي أثرت في نماء هذا الفقه وتطوره بجانب العوامل الأخرى الدينية والاجتماعية، ذلك أن الأنظمة القانونية هي وليدة ظروف اقتصادية في الدرجة الأولى، نتج عنها طبيعة تفكير الناس وأسلوب حياتهم، ومن هنا كان الاقتصاد عاملاً أساسيا في تطور الفقه وتكونه من بين العوامل الأخرى، ولا نبالغ إذا قلنا أن ارتباط النشاط الفقهي بالنشاط الاقتصادي يتجلي واضحا في عصر النهضة الإسلامية وعصر الركود، وبعبارة أخرى في

---

(1) Zaehner, at Sunday Times P. 199

عصر الاجتهاد وعصر التقليد ومحاولات الفقهاء تطبيق أصول الفقه في الأزمنة والأمكنة المختلفة، وفي هذه المراحل تجلت ظواهر مختلفة في تطور الفقه والرأي، يتبينها المتتبع الباحث في نوعية الفقه والآراء والتطبيقات الاقتصادية الفقهية، وفي مثل الدراسات الفقهية الاقتصادية مع أهميتها لم تحظ بالبحث والتفكير، وإن كنا نرى الآن في البلاد الإسلامية حركات قوية وظواهر جدية تستحق التقدير والنظر، وهذه هي نقطة التحول التي تنتظر في التطور الجديد وموقف الإسلام من هذه التغييرات والنظريات الجديدة في الاقتصاد والاجتماع.

وهنا لا نستطيع أن نغفل حقيقة هامة في فهم طبيعة الإسلام، ونعني بذلك أن الإسلام لم يتجه اتجاها مقيدا بنظم أو عقائد متجمدة مصطلح عليها Dogmatic، وبالرغم من الاتجاه إلى الإجماع في بعض الأحيان، فقد أظهر الإسلام دائما التسامح إزاء الأفكار الجديدة وأحقيتها للبقاء، فل يتجمد الإسلام في تلقي الثقافات المختلفة التي صادفته، واعترف بها على أنها اختلافات عادية، ومضى الإسلام قدما في طريق التطور الذي صاحب الإسلام في جميع مراحله، ومضى الناس يجتهدون ويفكرون. أن التجديد والتطور سنة من سنن الحياة، ولقد جابه الإسلام الحياة والمجتمع في تسامح وتحرر وثقة.

وبعد فالذي نقصد إليه في عرض هذه المسائل الاقتصادية في مظانها الأولى وبهذا التقديم، إنما هو الاهتمام بالنظر في معالجة هذه الاقتصاديات معالجة متحررة على أساس القرآن الكريم وتفسيره، وفي روح منطلقة من العوائق والأوهام، حتى تقف على أرض ثابتة في طريق تطبيق الشريعة الإسلامية.

ولأمة الإسلامية في وعيها ورؤيتها لنفسها ومعرفة تاريخها وحضارتها، ستجد في هذا ما يساعدها على تمهيد الطريق، وتخطى الصعاب، والتغلب على الأزمات بالإيمان بالله والعمل الصالح.

"إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا".

والله الموفق الهادي إلى سواء السبيل.

رمضان ١٤٠١ / يونيه ١٩٨١

يصور لنا نظام الملكية الخاصة الحجر الأساسي للبناء الاقتصادي الإسلامي، وهذا النظام الذي يمتاز بتأثيره البعيد في هذا البنيان في جميع أوضاعه، بما يجعله للمالك من حق الانتفاع بما يملكه وحق التصرف فيه، هو المحرك للنشاط الاقتصادي في سعيه غير المحدود إلى تملك المال والحصول عليه، حتى لقد أصبح هذا التملك للمال غاية لا وسيلة للحياة الطيبة.

ولقد اختلفت الفقهاء في الملك والتملك، هل هو حق التصرف أو هو التمكين من الانتفاع، وهل هو ملكية الأعيان أو ملكية المنافع، يقول القرافي في الفرق الثمانين بعد المائة من كتاب الفروق (اعلم أن الملك أشكل على كثير من الفقهاء ضبطه، فإنه عام يترتب عليه أسباب مختلفة، كالبيع والهبة والصدقة والإرث وغير ذلك ولا يمكن أن يقال هو التصرف، لأن المحجور عليه يملك ولا يتصرف، والعبارة الكاشفة عن حقيقة الملك، أنه حكم شرعي يقدر في العين أو المنفعة يقتضي تمكين من يضاف إليه انتفاعه بالمملوك والعوض عنه من حيث هو كذلك، والأعيان تملك بالبيع والمنافع الأجارة، فالملك ليس هو التصرف، ولو سلم أنه التصرف، فالمراد به تصرف مخصوص مأذون فيه من الشارع، كهدم الدار وبنيانها، وزرع الأرض وحرثها، وكل شيء أذن في التصرف فيه، به تصرف يختص به، والفاعل في الحقيقة هو الله، والملك إباحة شرعية، تقتضي تمكين صاحبها من الانتفاع بتلك العين وأخذ العوض

عنها من حيث هي كذلك، والفاعل أما تصرف العباد فإنما أجرى الله العادة بأنه وجد منها شيء خلق الله ذلك التأثير عند وجود الفعل [1].

ويمكن أن نخلص من هذا بأن فكرة الإسلام فكرة الإسلام في الملكية الفردية أنها ملكية تتعلق بالأعيان ولا يتنافى هذا مع كون المال مال الله والبلاد بلاد الله، وأن هذه الملكية ليست ملكية مطلقة، بدون قيد أو شرط، فإن المعتبر المقصود من هذه الملكية هو تمكين صاحبها من الانتفاع بهذا الملك واستثماره. فهي محدودة بقيام هذا المقصود وجودا وعدما، وقد أبيحت هذه الأعيان من اجل الانتفاع بها، فإذا تعطل هذا المقصود أو عدمت المنفعة زال حق الملك الذي ترتب عليها.

ويمكننا أن نقرر مبدئيا أن نظرية الإسلام الاقتصادية – حسب آراء الفقهاء – هي أن ملكية الأشياء تعني النفع والانتفاع، وتمكين من يضاف إليه من انتفاعه بالمملوك، وأن ملكية الأفراد ليست ملكية مطلقة أو عدمت المنفعة لم يثبت حق الملك، وليست الملكية هي مجرد التصرف، فقد يكون مالكا ولا يستطيع التصرف كالمحجور عليه، وقد يتصرف وليس مالكا كالوكيل والوصي.

ومن جهة أخرى لا يصح تملك ما لا منفعة فيه كالمعدوم مثلا، أو ما تعلق به حق الآدمي أو حق الله كالمسجد، والأعيان كما يقرر الفقهاء منها ما لا منفعة فيه أصلا علا يصح العقد عليه ولا به ولا يصح ملكه وما

(1) الفروق للقرافي (الفرق الثمانية بعد مائة)

له منفعة فيه قد يكون جميع منافعه محرمة، وهو كالذي لا منفعة فيه كالمعدوم حسا مثل الخمر، وما كانت جميع منافعه محرمة، وهو كالذي لا منفعة فيه كالمعدوم حسا مثل الخمر، وما كانت جميع منافعه محللة فيجوز بيعه إجماعا كالثوب والعقاب ويصح تملكه، أما ما فيه منافع محللة ومنافع محرمة ففيه خلاف بين الفقهاء.

هذا هو المنهج الاقتصادي في طبيعة المال والملكية ، وان الانتفاع به هو حجز الزاوية وأساس النشاط الاقتصادي، وعل هذا تدور التكاليف المالية ولحدود التي حددتها الشريعة.

وفكرة النفع والانتفاع التي يقوم عليها الاقتصاد الإسلامي لها أبعاد كثيرة، تدخل في باب السياسية الشرعية في مثل إلزام المالك بإتباع الأساليب الرشيدة في الاستثمار، والوسائل المشروعة في تملك المال وعدم احتجازه أو احتكاره ونحو ذلك.

والتنظيمات التي سنها الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه في تملك الأراضي وعلاقة الرسول بالنسبة لها في مثل الحمى والإقطاع وغير ذلك يمكن أن تعطينا فكرة واضحة عن النظرية الإسلامية العلمية بوجه عام.

تطور فكرة الملكية

الحمى والاقطاع:

لم يكن العرب البادية يعرفون معنى الملكية الفردية أو معنى ملكية الأرض، ولا يعرف أن العرب حاولوا غزو الأراضي للاستيلاء عليها أو تملكها، وذلك اكتفاء منهم الصحراء التي ينتجونها للماء والكلأ عامة من غير تفريق بينهم، وكل ما كانوا يعرفونه بالنسبة للأرض هو "الحمى" الذي هو عبارة عن حوز الأرض حرما مقدسا، أو حوز بعض السادة أو القبائل لها ومنع الناس عنها، وكانوا يشتركون فيها يرعون معا أو على سبيل التناوب (مهايأة).

وكان هؤلاء الذين يستوطنون الأراضي الخصبة والواحات والحوائط من أهل القرى، فكانت القبائل القوية تفرض عليهم أن يدفعوا جزءا مما تنتجه الأرض من الثمار والحبوب، مقابل الإبقاء عليهم في أرضهم وحمايتهم لهم، وبهذه الإتاوات التي كان يدفعها أهل القرى لهؤلاء الأعراب، بدأ الشعور بتملك الأرض عند العرب في هذه القرى، من حيث أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم ملاكا لهه الأراضي.

وهكذا جاء الإسلام والعرب على هذا النحو، ليست عندهم فكرة واضحة عن تملك الأرض ولا يهتمون بها كملك شخصي، إلا في مثل هذه الصورة التي تبدو عند أهل القرى، فتطورت بالإسلام فكرة الملكية للأرض تبعا للتطور الذي مر بالعرب بعد إسلامهم من قبائل بادية إلى أمة متحضرة ومن بدو في الصحراء إلى أله مدن ومدينة.

ومن الحق أننا نلتقي في القرآن الكريم بآيات مثل قوله تعالى: "أن

الأرض يرثها من يشاء من عباده".. وبأقوال مثل قول عمر: (المال مال الله والبلاد بلاد الله)[1].

إلا أنه من المبالغة أن تؤخذ على إنها تمثل فكرة فقهية يفهم منها أبطال الملكية الفردية، فإن تلك الحقوق الخاصة بالأرض التي يكتسبها الشخص بالوراثة والبيع والشراء وأمثال ذلك كان معترفا بها ومعمولا بها لأهل الأموال المنقولة وغير المنقولة، وللمسلمين ، الذين لم يمس الإسلام أموالهم، ولم يغير كثيرا من أوضاعهم، وفضلا عن ذلك فإننا لو تتبعنا علاقة الدولة الإسلامية التي يمثلها الرسول بالنسبة للأراضي في مثل الاقطاع والأحياء ، وتقسيم الأراضي في قرى اليهود المفتوحة ، فإننا نجد في ذلك تأكيدا واضحا للتملك.

فقد اقطع الرسول عليه الصلاة والسلام أقواما من الصحابة تأليفا لقلوبهم أو لأجل عمارة الأرض، من غير أن يلزمهم بشيء سوى دفع الصدقة، وقد سمى الفقهاء ذلك "إقطاع تمليك" فأقطع بلال بن الحارث المزني ما بين البحر والصخر، وقد باع ورثة بلال بعض ما أقطعوا لعمر بن عبد العزيز بعد ذلك[2]، كما أقطع الخلفاء من بعده أيضا آخذين بالسنة، لأن من أقطعة الولاء المهدبين فليس لأحد أن يرد ذلك، وذلك كله يدل على أن الاقطاع حق صحيح للدولة تملك به الأرض لمن تشاء، وأما القطائع التي أقطعها عمر وعثمان من السواد، فقد أعتبرها

---

(1) أبو عبيدة، كتاب الأموال ص ٢٩٩

(2) الخراج ص ٢٢ – ٣٥.

الفقهاء "قطائع اجارة" لأنها لا تتفق مع نظرية الفيء ووقف الأرض، وهذا الإقطاع المعترف به مما أحدثه الإسلام لتحقيق فكرة التمليك الفردي في حدود خاصة، وهي استطاعة المقطع أن يقوم على هذه الأرض في حدود طاقته، وقد ورد أن عمر رد بعض ما أقطعه الرسول لبلال، وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقطعك لتحتجزه عن الناس، إنما أقطعك لتعمل، فخذ منها ما قدرت على عمارته ورد الباقي[1]، وفعل مثل ذلك في قطائع عروة التي أقطعها له الرسول بالعقيق، وفي هذا كله ما يدل على أن تمليك الناس وتمكينهم من ذلك كان على قدر طاقتهم.

وهكذا تطورت فكرة "الحمى" المعروفة عن العرب إلى الاقطاع، وأصبح ملكا يشتري ويباع، وصارت أراضي الحمى غير المملوكة أقطاعا مملوكا. يقول الشافعي في الأم (وقد أقطع الرسول الدور والأرضين فدل على أن الحمى الذي نهي الرسول " لا حمى إلا لله ورسوله" هو أن يحمي الرجل الأرض لم تكن ملكا له ولا لغيره بلا مال ينفقه ولا منفعة يستحدثها بها فيها، لم تكن فيها، فهذا معنى قطيع مأذون فيه لا حمى منهى عنه) [2].

وهكذا اختفى الحمى من الفقه الإسلامي، ولم يعترف الفقهاء به إلا فيما يختص بحمى الدولة وحمى الله ورسوله لمصلحة المسلمين. (ولولاة الأمور أن يحموا من الأرض شيئا لمن يحتاج إلى الحمى من

---

(1) كتاب الأموال ص ٢٩٠.

(2) الأم ج٣ ص ٢٦٦.

المسلمين. وليس لهم أن يحموا شيئا لأنفسهم دون غيرهم[1]. وقد وجد العرب في إلغاء ذلك أسلموا حيث يقول عمر (أنهم يرون أني قد ظلمتهم، إنها لبلادهم التي قاتلوا عليها في الجاهلية وأسلموا عليها في الإسلام، لولا المال الذي أعمل عليه في سبيل الله، ما حميت على المسلمين من بلادهم شبرا، أني لم احبسها لنفسي ولا لخاصتي، وأني حميتها للمال الذي أحمل عليه في سبيل الله). وهكذا بقى الحمى الإسلامي خاصا بشئون الدولة، وكان هذا اتجاها إسلاميا في حق الدولة وحدها في أن تحمي من الأرض لصالح المسلمين ونفعهم، وقد حمى الرسول البقيع لصلاح المسلمين عامة، وحمى الربدة، واستولى أبو بكر على حمى كندة بعد الردة وجعله من حمى الدولة وبهذا أصبح حمى العرب ملكا ولم يبقى منه إلا حمى الدولة، الذي يترك لرأي الخليفة وحده بصفة الرئيس الأعلى للدولة.

أحياء الموات:

ومن الحقوق التي أعترف بها الإسلام لتحقيق تملك الأفراد "أحياء الموات" وهي الأرض التي لم تثبت عليها عمارة، ولم يجد عليها ملك تكون ملكا بمجرد إحيائها عن الشافعي، وبإقطاع الإمام وإذنه عند أبي حنيفة، ويدخل في ها ما كان عامرا ثم خرب من أرض الجاهلية، أما ما جرى عليه سلم ثم خرب فلا يملك بالإحياء عند الشافعي ويملك به عند مالك، عرف أربابه أم لم يعرفوا، ويملك عند أبي حنيفة إذا لم يعرف

---

(1) الأم ج ٣ ص ٤٦٦، ص ٢٩٩، الأموال ص ٢٧١.

أربابه وهذه الملكية للأرض بالأحياء لا تثبت للمحيي إلا إذا شرع في أحيائها بالزرع أو الحفر أو إحاطة الجدران، فإذا أمسك عن الأحياء لم تثبت له ملكيتها وثبتت له مجرد الأحقية، وقدر أبو حنيفة التثبت من الأحياء بثلاث سنين، ولم يعتبر الشافعي الأجل، وإنما اعتبر القدرة على أحياء الأرض، وأبطل عمر التحجير، والأحتجار بأن يقيم منارا أو يحتفر حولها حفيرا وما أشبه ذلك مما يكون به الحيازة، يقول الشافعي "ومن اقطعه السلطان قطيعا أو تحجر أرضا فمنعها من احد يعمرها، رأيت للسلطان والله أعلم أن يقول له هذه أرض كان المسلمون فيها سواء، لا يمنعها منهم أحد، وإنما اعطيناكها أو تركناك وحوزها لأنا رأينا العمارة لها غير ضرر بين على جماعة المسلمين، منفعة لك وللمسلمين فيما ينالون من رفقها، فإن أحييتها وإلا أخلينا من أراد إحيائها من المسلمين فأحياها، فإن أراد أجلا رأيت أن يؤجل"[1]، وبهذا رسمت سياسة الملك والتعمير للأفراد.

تنظيم القرى اليهودية:

وكان التنظيمات التي سنها الرسول في القرى التي استولى عليها من يهود خيبر وبني النضير وفدك والتي اتخذها الفقهاء قواعد ومثلا لتلقيح نظرياتهم في قواعد الضرائب في البلاد المفتوحة تتصل اتصالا مباشرا بعلاقة الأعراب بهذه القرى قبل الإسلام، وقد ترك النبي ليهود خيبر أرضهم مقابل أداء نصف ما تنتجه الأرض، على أن يقوموا على

---

(1) الأم ج٣ ص ٢٧١.

النخل وحل في علاقته بهم محل قبيلة غطفان، جاء في المجموع لزيد أن الرسول نهى عن قبالة الأرض بالثلث والربع، وقال إذا كانت لأحدكم أرض فليزرعها أو لمنحها أخاه، فتعطلت كثير من الأرضين، فسألوا رسول الله أن يرخص لهم في ذلك، فرخص لهم ودفع خيبر إل أهلها على أن يقوموا على نخلها يسقونه ويقونه ويحفظون بالنصف، فكان إذا أينع وآن صرافه بعث عبد الله بن رواحه فحرص عليهم ورد إليهم بحصتهم من النصف[1] ، وجاء في الموطأ (أن الرسول قال ليهود خيبر يوم الفتح أرقكم فيما أقركم الله على أن التمر بيننا وبينكم) [2].

وقد عالج الفقهاء هذه العلاقة بين النبي واليهود في قراهم على وجه القياس في التعاقد على العمل ووضعوا اصطلاحاتهم المعروفة في الفقة من المعاملة والمساقاة والمزارعة والمخابرة والمقاسمة والمؤاجرة..الخ. والذي يهمنا هو تسميتهم في كتب الحديث "أرباب الأرض" [3] مما يدل على أنهم كانوا مالكين لها كما كانوا من قبل، بدليل أن النبي كان يكتفي منهم بما يأخذ من ثمار الأرض، وأن عمر قسم ملك خيبر على المسلمين بعد أن أجلاهم، ويدل على ذلك أيضا ما روى أن معاوية اشترى من أحد اليهود أرضا بوادي القرى، وما جاء من أن إجلاء عمر لهم قد ألحق بهم أذي يما يملكون من الأرض والنخل[4].

---

(1) المجموع ص ١٧٦.

(2) الموطأ ج٢ ص ٩٧.

(3) الخراج ص ٥٢.

(4) البلادري ص ٣٦ ، البخاري كتاب الشروط.

ملكية الأرض في الإسلام:

ومسألة ملكية الأرض في الإسلام تقوم على نظرية الإسلامية التقليدية في نظام الضرائب أو بعبارة أخرى علاقة الدولة بالبلاد المفتوحة من الناحية المالية والسياسية، كما كانت التنظيمات التي سنها الرسول في خيبر وبني النضير وغيرها من قرى اليهود المفتوحة معينا للفقهاء في استنباط آرائهم في ملكية الأرض، وقد اختلفت آراؤهم في ذلك ، فبعض يرى أن للمسلمين ولغيرهم من أهل الذمة أن يمتلكوا الأراضي المفتوحة ، وبعض آخر يرى أن هذه الأراضي ملك للدولة، وأن الأفراد ليس لهم إلا حق الانتفاع، وهناك توفيقات أخرى بين هذين الطريفين، وقد حاول الفقهاء المتأخرون أن يضيفوا إلى عمر نظام الضرائب بين هذين الطرفين، وقد حاول الفقهاء المتأخرون أن يضيفوا إلى عمر نظام الضرائب وما يتبعه من نظام الملكية للأرض، ولكن ذلك لا يحتمل أن يكون نظاما كاملا، وعلى الأخص إذا ما عرفنا. أن النظام لم تكن متوحدة في كل أجزاء الدولة، وإذا كانت نظريات الفقهاء مثل أبي يوسف والماوردي تبدو لأول وهلة واضحة منتظمة، فإنها في الواقع معقدة مختلفة الألوان، في شرح أحوال هذه الأراضي واختلاف الأقوال، وربما يرجع هذا إلى روح السياسة السلمية التي اتبعها الفتح الإسلامي بعدم دمج الأراضي المفتوحة في الإسلام، كما دمج أهلها بإسلامهم أو دفعهم للجزية أو الخراج، فبقي شأن هذه الأراضي في غموض وإبهام، يقول الشافعي في الأم (لست أعرف ما أقول في أرض السواد إلا ظنا مقرونا إلى علم، ذلك أني وجدت اصح حديث يرويه الكوفيون عندهم في

السواد ليس فيه بيان، ووجدت أحاديث من أحاديثهم تخالفه، منها أنهم يقولون السواد صلح، ويقولون السواد عنوة، ويقولون بعض السواد صل وبعضه عنوة) [1]، وإذا كان هذا شأن السواد الذي اعتبره الفقهاء مثلا لنظرياتهم فأحرى أن يكون غيره من البلاد أبعد في الغموض.

دار إسلام ودار حرب ودار عهد:

ويمكن تصوير ملكية الأراضي بالنظرية التي درج عليها الفقهاء، من حيث تقسيم البلاد إلى دار إسلام ودار عهد ودار حرب – ودار الإسلام أما دار ملم أو دار وقف – ويدخل في دار الإسلام ما فتح من البلاد، وأرض الملك هي الأرض التي تدفع العشر من هذه الأراضي، وهي أرض الحجاز والأرض التي أسلم أهلها عند الفتح، والأراضي التي أقطعها الإمام للمسلمين عند الفتح والأرض الموات التي أحياها أصحابها أو أذن لهم في إحيائها، ويضاف إلى ذلك الأرض العامرة التي قسمت على الغنمين لغنيمتهم، وإن كانت تعتبر بناء على نظرية الفيء لا تقسم وأرض الوقف هي الأراضي التي أوقفها المسلمون على الخيرات، والأراضي التي اعتبرت ملكا للدولة وهي ما تسمى بالفيء الذي يكون لصالح المسلمين، ويشمل ذلك البلاد غير العربية إلي فتحت عنوة، والأراضي التي تركها أهلها عند الفتح، وأصبحت لا مالك لها، والأراضي التي تركت لأهلها عند الفتح مقابل الخراج والأجرة ولا تسقط عنهم الخراج إذا أسلموا.

([1]) الأم ج ٤ ص ١٩٢.

وهذه النظرية الفقهية يجعل الأراضي المفتوحة فيئا ووقفا فيما إذا فتحت عنوة، أمر لا يمكن تحقيقه عمليا لعدم التحقق من شخصية هذه الأراضي وهل هي صلح أو عنوة، كما شرج ذلك الشافعي فيما تقدم، وفضلا عن ذلك فقد اعتبر كثير من الفقهاء ما فتح صلحا، يقول الشعبي لما سئل عن الخراج "لم يكن لهم عهد، فلما رضي منهم بالخراج صار لهم عهد".

وقد كانت فكرة الفئ في الأرضين وجعلها وقفا لجماعة المسلمين مما استحدثه عمر بن الخطاب مفسرا في ذلك آية الفئ (سورة الحشر آية ٢٦) مما عد تطورا في هذه النظرية لما كان عليه الفئ من قبل. واختلف الفقهاء في عمل عمر، ومدى ما استحدثه، والواقع أن ما فعله عمر كان نهجا جديدا في جمع كل الأموال في خزينة الدولة وبيت المال، وإعطاء الناس منها بقدر

ما ينفقون من غير أن يسمح لهم بتملك هذه الأراضي أو قسمها بينهم، فكلها شركة بينهم وليس لواحد منهم، وابقي أهل الأرض على أرضهم، على أن يدفعوا خراجا، وملكوا هذه الأرض كما صرح بذلك أو عبيدة في قول الفقهاء. وكان أهم ما يعني عمر من هذه البلاد هو هذه الأموال التي تجبي منها.

وقد حاول الفقهاء التوفيق بين نظرية عمر في الفيء وبين الفكرة التي يجري العمل بها، والتي جاء بها القرآن فيما يختص بملكية الأرض

(آية الغنيمة) لسورة الأنفال آية ٤١ بالتفريق بين ملكية الذات والرقبة والعين والأصل، وبين ملكية المنفعة وأن الله يملك الأعيان والناس يملكون المنافع، وأيا كان الأمر فإن عامة الناس لا يدركون في تصرفاتهم هذه الفروق الدقيقة بين ملك العين وبين ملك المنفعة، وقد ملك الناس الأعيان ملكا فرديا من الناحية العملية، رغم هذه النظرية الفقهية القائمة ومضت في طريقها الفكرة العملية الطبيعية التي جرى عليها الرسول مغيرا من النظام القبلي، وبقيت فكرة عمر والفقهاء الذين جروا على رأية في تفسيرهم لآية الفيء لا يجري العمل بها، كما أنها من ناحية أخرى لا تقوم على ارض ثابتة من ناحية القياس، فقد اعترف الفقهاء بان هذه الأعيان والأراضي لا تكون ملكا للدولة، وليس لها حق بيعها أو شرائها لأنها وقف، وأن الدولة ليست إلا والية عليها، وهنا إذا لم تكن ملكا للأفراد وليست في الوقت نفسه ملكا للدولة تتصرف فيه، فهي لا تصبح ملكا لأحد، أما أنها تصبح ملكا لله فهو فرض تافه من حيث تخصيص هذا القليل بملك الله مع أن كل شيء هو ملك لله سبحانه وتعالى.

إجمال:

ويمكننا أن نخلص من هذا البيان الموجز بهذه الجمل الآتية:

أولا: أن الإسلام جاء بنظرية جديدة لم يعرفها العرب من قبل، وهي فكرة الملكية الفردية للأرض والأعيان، مخالفا في هذا لنظامهم القبلي واشتراك القبيلة في الحمى ، واستعان في هذا بأنواع من الحيازة واشتراك

القبيلة في الحمى، واستعان في هذا بأنواع من الحيازة كالأقطاع والأحياء وتقسيم بين الفاتحين، وبهذا نقلهم الإسلام من محيط البداوة إلى محيط الحضارة والتمدن، وجعلهم يدركون ما يسمى (بالشعور بالتملك) وهي فكرة أكثر تقدما في التمدن الإسلامي.

ثانيا: أن فكرة الإسلام في هذه الملكية أنها ملكية تتعلق بالأعيان (ملك رقبة)، ولا يتنافى هذا مع كون المال مال الله والبلاد بلاد الله وأن الناس ينتفعون بها ويحوزونها، لأن هذا من التفكير الديني الفلسفي، والله مالك كل شيء للناس ولأموالهم ولأرضهم وهو رب العالمين. ولا يغير هذا الافتراض من علاقة الناس عمليا بهذه الأموال.

ثالثا: أن ملكية الأفراد ليست ملكية مطلقة بدون قيد أو شرط، فقد وضع الإسلام وراء هذه الملكية حدودا تحد من إطلاقها، فلما كان معتبرا أن المقصود من هذه الملكية هو "الانتفاع" بهذا الملك، وأبيحت ملكية هذه الأعيان من أجل الانتفاع الفردي والجماعي، ولذا تعطلت أو عدمت المنفعة لم يثبت حق الملك على هذه الأعيان الذي ترتب على امتلاكها، وقد استرد الرسول وعمر ما أقطع تمليكا لبعض الصحابة الذين عجزوا عن استثمار الأرض والعمل فيها، فاسترد ما لا طاقة به وألغيت ملكيتهم لبعض هذا أو كله، كما أنه في أحوال خاصة في أحياء الأرض غير العامة أبطل عمر احتجار الأراضي وتجميدها، كما يقول الشافعي (ولا يدع السلطان أحدا يحتجر على المسلمين شيئا لا يعمره، ولم يدع يحتجر كثيرا بعلمه ولا يقوى عليه وتركه وعمارة ما يقوى عليه) كتاب الأم

ج ٣ ص ١٩.

رابعا: أن النهج الذي سلكه عمر في الفئ كان نهجا اقتصاديا لجباية الأموال عن طريق الضرائب المفروضة لبيت المال، وترك عمر ومن بعده الأرض لأهلها يحوزونها وينتفعون بها حسب طبيعتهم الأولى فلم تملكها الدولة ولم يكن لها فيها حقوق الملكية وليس للإمام أن يتصرف فيها. وتركها تسير حسب الطبيعة ملكا لأهلها وليست خالية من الملكية الإنسانية.

سياسية الكسب والاستثمار

صيغة الكسب:

تنظيم الكسب هو الصيغة الشرعية للاقتصاد الإسلامي، الذي تقوم قواعده على إنماء المال أو الحصول عليه وعلى العمل.

والكسب يشمل ما احتوت عليه كتب الفقه في أبواب التصرفات في ملك الذات من بيع وصدقة وملك الانتفاع من إجارة وإعارة وغير ذلك مما نجده في أبواب المعاملات، مما يستفيده المالك للشيء من ملكه، كل ذلك يشمله الكسب والاكتساب الذي يعني الاقتصاد الإسلامي في أبواب ونظمه المختلفة، وآداب التجارة والصناعة والحقوق المتعلقة بالملكيات، ملكية الذات وملكية المنفعة.

وقد راح الناس بهذا الحق في التملك يحصلون على الكسب وفوائده، ويستثمرون ما عندهم من المال بكل الطرق، ما دام ذلك لا يخالف الأصول العامة التي تتوخاها الشريعة من المحافظة على الأموال وحمايتها من المفسدة، مثل أكل أموال الناس بالباطل والربا والغرر، يقول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) ويقول عليه السلام (أفضل الكسب بيع مبرور وعمل الرجل بيده) والبيع المبرور هو الذي بر منه صاحبه فلم يعص الله فيه ولا به ولا منه.

والإنسان كما يقول ابن خلدون – مفتقر بالطبع إلى ما يقومه ويمونه، وقد خلق الدنيا للإنسان وامتن بها عليه كما يقول جل وعز (خلق لكم ما في السموات والأرض جميعا وسخر لكم الشمس والقمر وسخر لكم البحر وسخر لكم الأنعام) ويد الإنسان مبسوطة على الدنيا وما فيها مما جعل الله من الاستخلاف، والإنسان متى اقتدر على نفسه سعى في اقتناء المكاسب لينفق مما آتاه الله في تحصيل حاجاته وضروراته كما يقول تعالى (فابتغوا من الله الرزق) فالكسب إنما يكون بالسعي والابتغاء والقصد إلى التحصيل، فلا بد من سعي وعمل، ولابد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول، يقول عليه الصلاة والسلام (أفضل الأعمال الكسب الحلال) ويقول (التمسوا الرزق في خبايا الأرض).

والواقع أن المسلمين لم يكونوا في يوم من الأيام جماعة مغلقة عن الجماعات الأخرى والمجتمعات الأخرى والمجتمعات التي تشاركها الحياة في هذه الأرض الواسعة، يقول الله تعالى "الله الذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجرى في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار * وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار * وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار"

ويهتم علماء الاقتصاد الحديث بالأموال والأعمال كدعامتين للاقتصاد، ولم يكن هذا جديدا بالنسبة للفقه الإسلامي الذي يقوم على

هاتين الدعامتين في المعاملات، فهناك نجد في باب الشركة شركة الأموال وشركة الأعمال، وهما يقومان على المال والعمل، فدعامة الاقتصاد الإسلامي تقوم على عنصر المال والعمل، وتتجاوز ذلك إلى باب آخر لا يقوم على المال والعمل، وهو ما يسمى شركة الوجوه، وهو باب اقتصادي متميز، حيث لا مال ولا عمل، ولكن الجهد والثقة، على أساس مكان الشريك ووجهه أمام المجتمع وشخصه الموثوق به، فالنظرية الإسلامية تقوم على المال والعمل وعنصر الثقة والشخصية، وبهذا تدور حول إنماء المال بالكسب والعمل، وعلى تحصيل المال ابتداء بلا مال ولا عمل، وقد اعترف الفقه الإسلامي بهذا الباب، وشركة الوجوه "هي أنه يتفق جماعة، اثنان أو أكثر من وجوه التجار الموثوق بهم على أن يشتروا سلع التجار نسيئة، ويقوموا ببيعها على أن يكون الربح شركة بينهم، وإذا شرطوا التساوي في المال كانت شركة مفاوضة، وأن شرط التفاوض كانت عنانا، وسبب استحقاق الشركاء الربح في شركة الوجوه هو الضمان، ويكون ثمن المال المشتري على نسبة حصص الشركاء فيه، وعلى هذا تكون حصة كل واحد منهم بقدر حصته في المال المشتري، وإذا شرط لأحدهم زيادة في حصته في المال المشتري كان الشرط لغوا، ويقسم الربح عليهم على مقدار حصصهم من المال المشتري وإذا خسرت الشركة قسمت الخسارة أيضا على مقدار الحصص على النحو الذي يقسم به الربح.

وإجازة شركة الوجوه وتنظيم الشريعة لها يدل على تأصل القروض الإنتاجية، وإن كان الإسلام حررها من الربا، لأن رأس مال الشركة هو

المال أو السلع التي قدمها رب المال إلى الشركاء وانتظر تصريفها حتى يردوا إليه قيمتها بغير زيادة عليها، ومن الممكن أن يراعي لصاحب السلع عمولة يدخل في باب الأجارة المشتركة.

يقول في نيل الأوطار (اختلفوا هل تصح الشركة في غير النقدين فذهب الجمهور إلى الصحة في كل ما يملك، والحاصل أن الأصل الجواز في جميع أنواع المال، والأصل جواز جميع أنواع الشركات المفصلة في كتب الفقه فلا تقبل دعوى الاختصاص بالبعض دون البعض).

التجارة:

وكانت التجارة مهنة العرب، وكان ابتغاء الرزق في صدر الإسلام يقوم على التجارة بمعناها الواسع، فكان النبي وأصحابه من أهل التجارة والأعمال، كانوا يعملون بها في أسواقهم الداخلية ويرحلون إلى الخارج للتجارة مع الأمم المجاورة كما أشار القرآن إلى ذلك في قوله تعالى "لإيلاف قريش * إيلافهم رحلة الشتاء والصيف * فليعبدوا رب هذا البيت * الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف" ودفع الحاجة والأمن هما عنصران العمران، وإذا قصرت الأعمال نقص العمران برفع الكسب يقول ابن خلدون "أن المكتسبات كلها أو أكثرها. إنما هو في قيم الأعمال الإنسانية، وإذا فقدت الأعمال أو قلت أنتقص العمران وتأذن الله برفع الكسب، ألا ترى إلى الأمطار القليلة الساكن كيف قال الرزق

والكسب فيها أو فقد لقلة الأعمال الإنسانية، كذلك الأمصار التي تكون أعمالها أكثر يكون أهولها أوسع حالا وأشد رفاهية)"

والذي يلاحظه المؤرخ عير التاريخ أن الطبقة التي حملت العلم والثقافة الإسلامية وطورت العلوم الشرعية والدينية كانت هي "الطبقة الوسطى" لم يحمل ذلك أهل الأقطاع، وإنما حملته هذه الطبقة "البورجوازية" التي بدأت تنهض في أول الإسلام وتم ظهورها في القرن الرابع والخامس من غير أن تتميز كطبقة خاصة أو يكون لها مجال في الحكم والسياسة، بل على العكس من ذلك نأت عن الحكم والسياسة ولم تطمع في السلطان، وتركت ذلك إلى المماليك والترك وغيرهم اكتفاء بالسلام والأمان، وآثروا الرخاء والاستقلال، مكتفين اكتفاء ذاتيا بهذا المجال الاقتصادي، وكانت هذه الطبقة تتمثل في أهل التجارة بوجه خاص من بين الطبقات الأخرى.

وقد صرح الباحثون بأن التجارة كانوا هم حملة الثقافة الإسلامية التي وصلت إلينا، وقد أثرت جهودهم في التشكيل العلمي الأخير للعلوم الإسلامية في مثل العقيدة والشريعة التي هي عصب الثقافة الإسلامية وخلاصته ومظهره الاجتماعي، وكذلك في جمع الأحاديث النبوية والقراءات القرآنية وتفسير القرآن الكريم يقول ميتس في كتاب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري (أن التجار في القرن العاشر كانوا حملة الحضارة الإسلامية والعلوم الدينية في جنوب البحر الأبيض وشرقه) وفضلا عن هذا فقد كان للتجار أثر كبير فينشر الإسلام في

الشرق والغرب وعرضه على الأمم الأخرى أثناء رحلاتهم للتجارة وقد أشاد النبي إلى ذلك في قوله (أوصيكم بالتجار خيرا فإنهم برد الآفاق وأمناء الله في الطريق).

لقد كانت التجارة مهنة كريمة عند العرب بخلاف غيرهم الذين احتقروها وتركوها في العصور الأخوية من الحكم الإسلامي، ونرى في مجموعات الأحاديث النبوية معينا من الأحاديث التي تحث الناس على ابتغاء الرزق بالتجارة للحصول على حياة طيبة مستقلة، وجاءت كتب التراجم تحوي كثيرا من تراجم العلماء ومدى جهودهم الاقتصادية، مضافا إلى ذلك جهودهم العلمية والأدبية، وقد ساعدت هذه الطبقة بأفكارها وروحها في أثناء القرن الثالث والرابع فيما ألفوا وكتبوا، واقتناعهم بأنهم مستقلون عن السلطان والحكومة وشعورهم بالنجاح والثراء أضفى ثوبا جديدا على بحوثهم المتحررة.

وقد اهتم العلماء والفقهاء من قديم بمعالجة هذا الموضوع، وقد ألف الإمام الشيباني صاحب الإمام أبي حنيفة في القرن الثاني الهجري رسالة عن "الكسب" وكان موضوع هذه الرسالة الخلق الاقتصادي وآداب التجارة وفضلها وخصال التجار وجعل التجارة من الأعمال المفضلة وجعلها فرضا كفائيا، وأورد في هذه الرسالة أحاديث تعتبر أقدم الأحاديث فقد سبقت أحاديث الكتب الستة الصحيحة، ونوه فيها بعامل الاستقلال عند التجار عن أهل الحكم والسلطان وعن عامل الرخاء، كما ساق فصلا عن التجار من الأنبياء والصحابة والعلماء والفقهاء الذين

آثروا التجارة وابتغاء الرزق من هذا الطريق. وقد اختصر هذه الرسالة ابن سماعة في كتاب (الاكتساب في الرزق المستطاب). وهنا ثروة زاخرة في كتب الحديث والفقه عن التجارة ومسائلها، نذكر من ذلك فصلا واسعا في كتاب "كنز العمال" الذي يحوي آلافا من الأحاديث، وهناك فصل في كتاب "الأحياء" للغزالي مستوعبا، وهناك رسالة للجاحظ ضمن رسائله المعروفة.

والذي نقصد إليه هو كيف قدم التجارة وأهل الصناعات والحرف للمجتمع الإسلامي تراثا علميا وفكريا بجانب اشتغالهم بالتجارة والاقتصاد وعالم المال وكيف كان لذلك آثاره الخاصة في العلوم الإسلامية وفي تشكيل البحوث تشكيلا عمليا متحررا من القيود، ذا لون جديد بعيد عن المشكلات والتعقيدات، في إيمان وتوكل على الله، واتجاه عميق في التوجه إليه وحده والتعلق بالقوة الإلهية الكبرى التي تعلو فوق كل قوة أخرى، تحمي الناس في هذه الحياة ، وتحررها من ربقة العبودية والسلطان، وكيف كانت عقلية هذه الطبقة الوسطى تقوم على الدين والمروءة والخلق المستقيم والاعتماد على الله وحده في هذا المجتمع الإسلامي الكبير.

الدين والثقافة الاقتصاد:

والحقيقة أن الدين هو القوة التي تصنع ثقافة الشعوب والمبادئ والقيم وقواعد السلوك في علاقة الإنسان بربه، والدين هو جذر الثقافة،

والدين والثقافة هما مفتاح التطور الاقتصادي والتنمية الاقتصادية، وقد أجمعت الدراسات الحديثة على أن الدين والثقافة في المجتمع لا يمكن أن تدرس منفصلة عن اقتصادها ونظمها الاجتماعية، لأن الدين يتضمن النظم الاجتماعية والاقتصادية.

ويهتم الإسلام بالحياة الدنيا، وينعي على حياة الزهد والترهب، حيث يفقد الإنسان بواعثه وحوافزه للعمل في هذه الحياة وقد تقبل البروتستانت والإصلاح المسيحي في القرن السابع عشر فكرة الإسلام بأن الواجب الديني هو أن يهتم الإنسان بسعادته في الحياة، وتأكيد البروتستانت على هذا العالم الدنيوي خطا بالبواعث الدينية عندهم إلى دور سياسي واقتصادي، وأدى إلى نتائج وثمار ملحوظة في ظهور الرأسمالية والديمقراطية، واقتنع المفكرون المسيحيون أن تمجيد الله والثناء عليه يكون بالعلم والفلسفة كما يكون بالدين والعبادة، ويرى ماكس فيبر أن روح الرأسمالية نبعث من صفات خاصة تطورت من الدين والعقيدة عند البروستانت، وهذه الصفات الخاصة هي الفردية والاعتماد على النفس والكفاءة، وقد أكدوا في اصطلاحهم على منهج جديد يجمع بين الدين والاقتصاد والثقافة، ويوازن بين ذلك كله حسب مقتضيات عصرهم، وذلك عن طريق التشريعات الاجتماعية جنبا لجنب مع التشريعات الاقتصادية من غير تمسك بالتقاليد القديمة.

هذه الروح الاقتصادية القومية التي نوه بها ابن خلدون في مواضع من مقدمته يقول (أن الكسب إنما يكون بالسعي في لاقتناء والقصد إلى

التحصيل، فلابد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه) ويقول (أن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية ويد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه بما حمل الله له من الاستخلاف وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك، وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعوض، فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعي في اقتناء المكاسب لينفق ما أتاه الله منها، لتكون تلك المكاسب معاشا أن كانت مقدار الضرورة والحاجة ورياشا ومتمولا أن زادت على ذلك) [1] .

الحقوق المتعلقة بالكسب:

وقد رسمت الشريعة الطريق المستقيم إلى كسب المال، وحددت مجالاته، وحرصت على تحريره من الطرق المعوقة له من أمثال الاكتناز والتحجير والاحتكار والربا والغرر والجهالة، حتى تتم للاستثمار استقامة وسيولته، وحرص على الإنفاق الذي هو حق المال وحق الجماعة، ولا يسلم النشاط الاقتصادي حتى يسلم من بوائق التعطيل والتعجيز، والمال والملكية ليست مطلقة، بل هو أمانة استخلف الله فيها الإنسان لينفقها من اجل الجماعة يقول الله تعالى "آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم اجر كبير"

([1]) المقدمة (الفصل الخامس في المعاش ووجوهه) الجزء الأول ص ٢٧٢ (طبعة أوروبا)، وما بعدها.

حرية السعي والكسب:

وأهم النظم التي يقوم عليها الاقتصاد الإسلامي هو أولا حرية السعي والكسب والمنافسة، فيلتزم مالك المال أن ينشط بماله إلى استثماره وتنميته، والملكية الخاصة أساس النشاط الاقتصادي، وهي تقوم على الانتفاع والتصرف فيما يملك، للوفاء بحاجاته وإصلاح معاشه على أن يتفق هذا مع صالح المجتمع الذي يعيش فيه، فإذا تعطل هذا الاتجاه المقصود من المال تعطل حق المالك الذي يترتب عليها، فالملكية الخاصة ليست من وجهة نظر الإسلام حقا مطلقا مقدسا، ولكنها وظيفة اجتماعية وظفها الله على الإنسان خليفته في الأرض، ولا يجوز أن تنفصل عن العمل، فإذا تحولت إلى نقيض مقصودها أو انحرفت عن ذلك وأصبحت غاية لا وسيلة أصبحت عدوانا على المجتمع "وهو الذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم" فالإنسان ملتزم بهذه الخلافة بالسعي والعمل لصالح نفسه ولصالح الجماعة.

التعطيل:

وأول هذه الالتزامات أن لا يبقى ماله عاطلاً بغير استثمار ولا يحتجزه عن الاستثمار والإنفاق، وإذا أبقى المالك ماله عاطلا بغير استثمار يعود بالنفع عليه وعلى المجتمع ألغى حكمة الانتفاع، واعتبر ذلك تعجيزا وتحجيرا كان لولى الأمر أن يتدخل في هذا التعطيل، وقد

عالجت السياسة الشرعية هذا التعطيل ووحدت بوجه عام أسبابه، ومعالجته التي إجازتها السنة ي صدر الإسلام، يقول عليه السلام (ليس لمحتجر حق بعد ثلاث سنين) والاحتجار هو وضع اليد على الأرض الموات لإحيائها وتعميرها وهي كما قال الرسول (لله وللرسول ثم لكم من بعد) وطبق عمر هذا في قوله (من عطل أرضننا ثلاث سنين لم يعمرها فجاء غيره فعمرها فهي له). وقد كان زمن عمر قال له أن رسول الله لم يعطكها لتحجزها عن الناس، إنما أقطعك لتعمل، فخذ منها ما قدرت عليه ورد الباقي). وهكذا يجري هذا النظر في الأرض وفي غيرها من المال، وقد يؤدي هذا إلى تكدس المال والثروات في أيدي فئة قليلة، فتسيطر هذه الفئة سيطرة اقتصادية لا ضابط لها تصول بها على فئة قليلة. تستغل المال والسلطة المطلقة لتدعي سيادتها، فضلا عما يولد هذا من خصال التبذير في هذه الأموال المعطلة المكدسة أو التقتير، مما يولد السخط في النهاية من الناس.

الاكتناز:

وقد استنكر القرآن من وجهة أخرى الاكتناز ناعيا على المكتنزين في قوله تعالى "والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم * يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنت تكنزون"

فاكتناز المال ليس اقل ضررا من الإسراف لأنه يوقف سيولة المال وتداوله بين الناس، فاكتناز المال والنقد يحول دون نشاط التداول النقدي الذي هو ضروري لانتعاش النشاط الاقتصادي، ومفهوم الاكتناز يشمل منع الزكاة وحبس المال، وحق الزكاة ينطوي على محاربة الاكتناز للنقود وتجميدها وحبسها وتعطيلها. وقد اختلف العلماء في المال الذي أديت زكاته هل يسمى كنزا أم لا، يقول القرطبي (من لم يكنز ومنع الإنفاق في سبيل الله ، قال علماؤنا ظاهر الآية تعليق الوعيد على من كنز ولا ينفق معتبرة، فإن لم يكنز ومنع الإنفاق في سبيل الله فلابد وأن يكون كذلك، إلا أن الذي يخبأ تحت الأرض هو الذي يمنع إنفاقه في الواجبات عرفا، فذلك خص بالوعيد) ويقول أيضا (وقيل الكنز هو ما فضل عن الحاجة، وهذا هو ما روى عن ابي ذر في مذهبة وهو من شدائده مما انفرد به).

ويقرر ابن خلدون مفهومه للإكتناز وحبس المال على المستوى الحكومي في كتابة المشهور الذي كتبه طاهر بن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر يقول (وأعلم أن الأموال إذا كنزت وادخرت في الخزائن لا تنمو، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذية عنهم نمت وزكت وصلحت به العامة وبرحت به الولاية وطاب به الزمان واعتقد فيه العز والمنفعة، فليكن كنز خزائنك تفريق الأموال في عمارة الإسلام وأهله. وفرق منه على أولياء أمير المؤمنين قبلك حقوقهم وأوق من ذلك حصصهم، وتعهد ما يصلح أمورهم ومعايشهم، فإنك إذا فعلت قرت النعمة لك واستوجب المزيد من

الله تعالى، وكنت بذلك على جباية أموال رعيتك وخراجك أقدر وكان الجمع لما شملهم من عدلك وإحسانك ائتناس لطاعتك) ويقرر ابن خلدون أن المال تردد بين الرعية والسلطان منهم إليه ومنه إليهم) وهذا هو ما يقرره علماء الاقتصاد من وجود تيار نقدي متدفق من الأفراد إلى الدولة ومن الدولة إلى الأفراد ، ويحذر الحاكم من الآثار السيئة التي تترتب على حبس المال ي الخزائن، وأهمية الإنفاق في شتي صورة وآثاره الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

الادخار:

وفرق بين الاكتناز والادخار، وكل ما فضل عن الحاجة وهو يمثل الادخار الفردي ليس بكنز إذا كان معدا لسبيل الله، وسبيل الله هو النفع والخير العام والخاص، فإذا أدخر الشخص لبعض ماله وقدمه لمواجهة احتمالات المستقبل لوقت الحاجة فليس ذلك بكنز يقول عليه السلام (رحم الله امرئ اكتسب طيبا، وانفق قصدا ، وقدم فضلا ليوم فقره وحاجته) وقال عليه السلام (لا عليك أن تمسك بعض مالك فإن لهذا الأمر عده) وقال (امسك عليك بعض مالك فهو خير لك) وقد كان عمر بن الخطاب ينصح المسلمين بالادخار من عطائهم واستثماره ويوجههم إلى ادخار ما فضل عن الحاجة لا للاكتناز بل للاستثمار ومداومة الاستثمار.

الاحتكار:

ويحرم الإسلام الاحتكار بكل صوره، وأجاز لولى الأمر تنفيذ هذا التحريم وردع المحتكرين، وقد قيده أبو حنيفة ومحمد بقوت البشر، وقال أبو يوسف كل ما أضر بالعامة حبسه فهو احتكار وان كان ذهبا أو فضة أو ثوبا، ويقول مالك أن الحكرة في كل شيء في السوق من الطعام وغيره وكل ما أضر بالسوق فيمنع من تحكير شيء من ذلك، والمراد بالاحتكار حبس الأقوات تربصا للغلاء، وأما ابن حزم فقد وافق الجميع في اعتبار الأضرار بالناس قيدا في الاحتكار الممنوع ولم يقصره على الطعام، وقد صرح الفقهاء بحرمته ومنهم من صرح بالكراهة.. روى عن النبي أنه قال (المحتكر ملعون والجالب مرزوق) ولا يلحق اللعن إلا بمباشرة المحرم. وأكد الفقهاء على تحريم الاحتكار لأنه من باب الظلم والظلم حرام، ومن أحكام الاحتكار أن يؤمر المحتكر بالبيع وإزالة الظلم ، وصرحوا بأن المحتكر يجبر على بيع ما احتكره ولا يباع منه إلا إذا تمرد فيبيعه الحاكم.

وقد كان الاحتكار قد ظهرت بوادره في الصدر الأول من الإسلام في صور حبس الأقوات الغذائية واختزانها حتى إذا نفذت من السوق بيعت بالأثمان التي يفرضها المختزنون.

والاحتكار يفسد السريان الطبيعي لقانون العرض والطلب لتقدير أثمان السلع سريانا تلقائيا، ويكون وسيلة لابتزاز أموال غير مشروعة تضر

بصالح الجماعة، وتقييد الاحتكار للعرض وفرضه لأسعار مدبرة وسيطرته على الأسواق يقضي على حرية العمل ويحيط نظام المنافسة في ميادين النشاط الاقتصادي وأساس الاحتكار هو إطلاق حق الملكية لأرباب المال، ولكن الإسلام يقيد هذا الحق المحرك للنشاط الاقتصادي حتى لا يمتد إلى آفاق غير متناهية في سعيه غير المحدود لتملك المال، روى عن النبي (بئس العبد المحتكر أن أرخص الله الأسعار حزن وأن أغلاها حزن).

ويرى فقهاء الشريعة استنادا إلى نهي الرسول في أحاديثه أن لولى الأمر أن يحول دون قيام هذا الاحتكار، فقرروا تنفيذ هذا التحريم بإنذار المختزنين أولا بإخراج السلع، فإن لم يذعنوا جاز مصادرة السلع المختزنة وبيعها في السوق بسعر عادل وتعويض المختزن أو عدم تعويضه، على أن الإسلام يجيز للدولة احتكار بعض السلع للضرورة لحياة الجماعة كما يجيز احتكار القيام ببعض الخدمات لمصلحة العامة وتميل بطبعها للاحتكار ، ويكون الاحتكار فيها أجدى من المنافسة وذلك تفاديا من وقوعها في أيدي المحتكرين [1] .

([1]) راجع في هذا "البدائع" ج٥ ص ١٢٩، المحلي ج٩ ص ٧٨، المغنى ج٤ ص ٢٢٠، مواهب الجليل ٤ ص ٢٢٧ الطرق الحكمية ص ٢٢٦.

مفهوم الربا

كان العرب في الجاهلية يتعاملون بالربا، والربا الذي كانت العرب تعرفه وتفعله إنما كان قرض الدراهم والدنانير إلى اجل بزيادة على مقدار ما استقرض على ما يتراضون به، ولم يكونوا يعرفون البيع بالنقد إذا كان متفاضلا من جنس واحد، كان هذا هو المتعارف والمشهور عندهم ولم يكن تعاملهم بالربا إلا على هذا الوجه من قرض الدراهم والدنانير إلى اجل مع شرط الزيادة، ويدل عليه أن العرب لم تكن تعرف من الربا بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة نساء. (أحكام القرآن ج١ ص ٤٦٥).

وكانت هذه المعاملة منتشرة في الطائف، مقر قبيلة ثقيف التي كانت تتعامل مع أهل مكة وقرى الحجاز وتتبادل التجارة، التي كانت تتم أكثرها عن طريق القروض الربوية، لا سيما أن جالية كبيرة من اليهود كانت تقيم بالطائف، هاجرت إليها بعد طردها من اليمن، ولم تكن لها صناعة إلا الأقراض بالربا لأهل الطائف ومن حولها، روى أن ثقيف عند دخولهم الإسلام سألوا الرسول أن يسلموا على تحليل الزنا والربا وشرب الخمر، فأبى ذلك عليهم فرجعوا إلى بلادهم ثم عادوا راغبين في الإسلام، فكتب لهم الرسول كتابا (كتاب الأموال ص ١٩٠) يقول فيه (ما كان لهم في الناس من دين فليس عليهم إلا رأسه) ولم يعطهم تحليل الربا وشرط عليهم أن لهم رؤوس أموالهم وغلظ عليهم تحريم الربا خاصة من بين المعاصي كلها ولم يجعله لهم مباحا، وهو يعلم أنهم يرتكبون من المعاصي ما هو أعظم من ذلك من الشرك وشرب الخمر، ولولا الإسلام

ما كان أكل أولئك الربا إلا كسائر ما هم فيه من المعاصي، بل الشرك أعظم، والذي يظهر أنهم تمادوا على هذه المعاملة بدليل أن عمر أجلاهم عن بلادهم، وهو يعلم أن لهمن عهدا مؤكدا مع النبي لتركهم ما شرط عليهم رسول الله من أكل الربا. وقد نزلت هذه الآية الكريمة "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين * فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وغن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون * وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون" (سورة البقرة ٢٧٥ – ٢٧٦) يقول البخاري في تفسير هذه الآية قال ابن عباس هذه آخر آية نزلت على النبي صلي الله عليه وسلم، ويقول آخر ما نزلت آية الربا وأن رسول الله قبض ولم يفسرها فدعوا الربا والريبة[1].

وكانت مكة أعظم مركز تجاري في الجزيرة، لتوسطها في طريق القوافل بين متاجر الشرق والغرب، يعيش أهلها على التجارة، فكان الربا جزءا من حياتهم الاقتصادية، يقرضون المال إلى أهل مكة والقرى المجاورة لها لتمويل القوافل التجارية، وعند فتح مكة ودخول أهلها في الإسلام كانوا يتعاملون مثل ثقيف بالربا، فكان عليهم أن يذروا الربا ويكتفون برؤوس أموالهم، ومن المعروفين بهذه المعاملة العباس بن عبد المطلب عم الرسول وكان من الأغنياء وخالد بن الوليد وغيرهم، وكان إقراضهم يتجاوز حدود مكة إلى الطائف، روى أن بني عمرو بن عوف

---

(١) راجع الطبري ج٣ ص ٦٦ وتفسير الخازن ج١ ص ٢٣٠، وكتاب الأموال ص ١٩٠.

من الطائف كانوا يأخذون الربا من بني المغيرة بمكة، الذين كانوا يربون لهم في مكة فجاء الإسلام وعليهم مال كثير. (الطبري ج٣ ص ١٣).

يقول الفخر الرازي (كان الرجل في الجاهلية إذا كان له على إنسان مائة درهم إلى أجل، فإذا جاء الأجل ولم يكن المديون واحدا لذلك المال قل زدني المال أزيدك الأجل، فربما جعله مائتين، فإذا حل الأجل الثاني فعل مثل ذلك إلى آجال كثيرة، فيأخذ بسبب هذه المائة أضعافها، فهذا هو المراد من قوله تعالى (لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة).

وفي هذا جاء قوله النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع بعرفات أو بمكة (كل ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أضعه ربا العباس بن عبد المطلب) وقد نبه القرآن الكريم إلى هذه الزيادة في أموالهم سوف تؤدي بهم إلى مثل حالة اليهود في قوله تعالى "فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا * وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذابا أليما"(النساء ١١٠).

ولقد كان تحريم الربا مفاجئة للعرب في نظامهم الاقتصادي القائم، حيث كان الإقراض لا يقترن بمخاطرة من جانب رب المال، فهو يسترد رأس المال والربا، ففاجأهم هذا التحريم في نظام القروض التي يعتمدون عليها في التجارة، ولم يجدوا معقولا لذلك أن يحرم الربا ويحل البيع، إذ لا فرق بينهما فأزال الله هذا الوهم وهذا الاحتجاج فيما زعموا أن لا فرق

بين الربا المأخوذ على وجه الربا، وبين سائر الأرباح المكتسبة بقروض البياعات، وجهلوا أن الله وضع الشريعة لمصالح الدنيا والدين، يقول الله تعالى "الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون * يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم". (البقرة ٢٧٥-٢٧٨).

هذه هي الآيات المدنية التي وردت في تحريم الربا، وهناك آية أخرى مكية من سورة الروم، كانت تمهيدا لهذا التحريم وهي قوله تعالى "وما آتيتم من ربا ليربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون" فكانت هذه أول آية نزلت في الربا بوجه عام.

وكما يظهر لنا فإن التحريم بهذا الوضع كان ينصب أول الأمر على ربا النسيئة. ولم يتعرض القرآن لربا الفضل الذي ثبت بالأحاديث النبوية، ولهذا توقف ابن عباس في ربا الفضل وذهب إلى حديث أسامة (إنما الربا النسيئة) ثم لما تواتر الخبر عن النبي بتحريم التفاضل رجع عن قوله حسب ما جاءت به الروايات.

يقول الرازي (اعلم أنا الربا قسمان ربا النسيئة، وربا الفضل ، أما ربا النسيئة فهو الأمر الذي كان مشهورا متعارفا في الجاهلية، وذلك أنهم

كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرا معينا ويكون رأس المال باقيا، ثم إذا حل الأجل طالبوا المديون برأس المال، فإذا تعذر الأداء زادوا في الحق وفي الأجل، فهذا هو الربا الذي كان في الجاهلية يتعاملون به، أما ربا الفضل فهو أن يباع من الحنطة بمنين وما أشبه ذلك) وقد جاءت كتب الحديث وكتب الفقه زاخرة بالأحاديث في ربا لفضل في كتاب البيوع.

فربا الفضل وهو النقد من غير أجل جاء فيه من الأحاديث مثل ما جاء عن عبادة بن الصامت قال،م قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير والتمر بالتمر ولملح بالملح مثل بمثل بالسواء يد بيد، فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد) (البخاري كتاب البيوع) وعن أبي سعيد الخدري قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل ولا تبيعوا بعضها ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثل بمثل ولا تبيعوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منها غائبا بتاجر) وعن عثمان رضي الله عنه قال، قال رسول الله (لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين) وعن عمر قال، قال رسول الله (الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء البر بالبر ربا إلا هاء وهاء والتمر بالتمر ربا إلا هاء وهاء)، فربا الفضل كما يرى لا يقع إلا في المكيلات والموزونات ولا يقع في غيرها، والفضل هو زيادة مقيدة بالمعيار الشرعي الذي هو الكيل أو الوزن، وأن هذه الزيادة لا مقابل لها في الطرف الآخر. وقد عرفه الفقهاء بأنه • فضل مال من العوض بمعيار شرعي مشروط لأحد المتعاقدين في المعاوضة من

غير أن يكون لها مقابل) واتحاد الجنسية هو المعتبر في تحريم التفاضل واختلاف الجنسين يبيح التفاضل ويدخل ربا الفضل والنسا في النقد وفي الطعام من حيث الجملة ولا يدخلان في غيره من حيوان أو عروض أو غير ذلك، وكل ما يدخله ربا الفضل يدخله ربا النسا، وليس كل ما يدخله ربا النسا يدخله ربا الفضل.

وقد قصر أهل الظاهر على المسميات الستة الذهب والفضة... إلخ، التي جاءت في الحديث ولم يقيسوا عليها بناء على أصلهم في نفي القياس، وأما من يقول بالقياس فلم يقصروا الحكم عليها، قال في مفاتيح الغيب (أن الشارع خص من المكيلات والمطعومات لقال لا تبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلا أو قال لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا فإن هذا الكلام يكون أشد اختصارا وأكثر فائدة، فلما لم يقل ذلك بل عد الأربعة علمنا أن حكم الحرمة مقصور عليها فقط) (ج ٢ص ٥٣٠) وعند قياسهم اختلفوا في العلة الحقيقية للمنع، فمنهم من قال أنها الاقتيات والادخار أي أن يكون مقتاتا تقوم عليه البنية، ومعنى الادخار ألا يفسد بتأخيره، ومنهم من قال أن العلة هي الاقتيات والادخار وكونه متخذا للعيش غالبا، وبعضهم يعتبر الأكل لقوله تعالى (لا تأكلوا الربا) فأطلق اسم الربا على المأكول، هذه أهم الأقوال في الربا الذي يدخله التفاضل، ويقول ابن حزم في رد التعليل (أنه تعالى لا يفعل شيئا لعلة وأنه تعالى يفعل ما يشاء وأن كل ما فعله هو عدل وحكمة أي شيء كان) (أبطال القياس ص ٢٧).

ولا يقع ربا الفضل إلا في المكيلات والموزونات وما نص الشارع على أنه كيلي كبر وشعير، أو وزني كذهب وفضة فهو لا يتغير عن هذا المعيار، فلم يصح بيع حنطة وزنا ولا بيع ذهب أو فضة كيلا ولو مع التساوي، لأن النص في المعيار أقوى من العرف، وما لم ينص عليه يمكن حمله على العرف.

والزيادة إذا كانت مشروطة في العقد أو معروفة عند إجرائه فإن هذه الزيادة تكون ربا، وإذا لم تشترط في العقد ولم يكن معهودا اشتراطها بحيث يستغنى عن ذكرها، لا تكون من الربا المحرم، أما إذا خلا الاشتراط في العقد ولم يكن معهودا عدم الاشتراط تكون ربا، ولا أقل من أن فيها شبهة الربا، كما أن الزيادة إذا كان لها مقابل لا تكون من الربا.

هذا هو البيان التاريخي الفقهي لتحريم الربا والأوضاع التي صاحبته عند تحريمه، ويمكن أن نخرج من هذا بهذه الخلاصة:

أولا: أن الربا الذي كان منتشرا معروفا في هذه الأوقات كان "ربا النسيئة" والأجل كما يظهر من معاملات أهل الطائف ومكة، وهو القرض إلى أجل بزيادة مشروطة أو معروفة في العقد، أو عند حلول الأجل والأداء، وهذا ما نزل القرآن بتحريمه، وجاء حديث أسامة (الربا النسيئة) مؤيدا لهذا.

ثانيا: أن آية الربا كانت آخر ما نزل من القرآن – كما قال عمر –

وأنه عليه السام قبض قبل أن يبينه لنا فدعوا الربا والريبة، وقال عمر أيضا خرج رسول الله من الدنيا وما سألناه عن الربا. وفي هذا ما يدل على غموض أمر الربا في عصر الصحابة ما عدا ربا النسيئة، أما ربا الفضل فقد ثبتك بالأحاديث، فهو من غير القطعي، والفروض التي فرضها الفقهاء والمتأخرون في غير ما ثبت بالنقل، إنما هي فروض مبالغ فيها وليست قطيعة.

ثالثا: إن ربا الفضل إنما يكون في الطعام الربوي وهو المقتات المدخر الذي جاء تحريمه في الأحاديث، ولم يكن معروفا منتشرا، فلم يكن كل الصحابة يعرفه مثل ابن عباس الذي لم يحرم ربا الفضل الذي جاء في قوله عليه السلام (لا تبيعوا الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح سواء بسواء يدا بيد، فإذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم) وإن ربا الفضل أصلا كان مقصورا على الأصناف الستة التي نص عليها الحديث، وأن تعميمه بالقياس في غيرها جاء بالاجتهاد، كما يظهر ذلك من موقف أهول الظاهر الذين قصروا ربا الفضل على هذه الأصناف الستة.

جاء في صحيح مسلم عن فضالة بن عبيد قال كنا مع رسول الله يوم خيبر نبايع اليهود الوقية من الذهب بالدينارين أو الثلاثة قال رسول الله لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا وزنا بوزن، فيقتضى هذا أنهم إلى غزوة خيبر كانوا يتعاملون بالربا، وقد كانت غزوة خيبر سنة سبع، والتحريم كان في أثرها على ظاهر الحديث، ولا ينافي هذا تأخر نزول الآية إلى السنة

العاشرة، لأن تحريم الربا نزل تدريجيا، ففي أول الأمر حرم عليهم ما فيه الزيادة أضعافا مضاعفة لما في ذلك من الأجحاف بحقوق المحتاجين للتعامل، وفي حجة الوداع في السنة العاشرة نزل قوله تعالى "وأحل الله البيع وحرم الربا" وقوله " اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين" ووضع ربا الجاهلية كله وأول ربا وضعه ربا العباسية ابن عبد المطلب، فحرم قليل وكثيرة.

وجملة القول أن أبواب المعاملات ومنها الربا بوجه خاص، من الفقهاء من ضيفها كالظاهرية، حيث حملوها كلها على الفساد إلا ما دل الدليل على جوازه، والجمهور على العكس من ذلك، ولو أن الجمهور حملوا تداخل الشرع فيها على حفظ مصالح الخلق، وجعلوا الأحكام كلها دائرة على هذا الأصل تسعت أبواب المعاملة على الناس، ولكنهم أدخلوا فيها "التعبد" لما قام عندهم من الأدلة على قصده فضاقت المعاملة. والمذاهب في هذا غير متساوية، فمذهب مالك أضيقه الصرف وغيره لا يرى رأيه فيه، لكن لهم تضييقا في غيره. وتضييق الفقهاء أبواب المعاملات وتضيق حالهم، وكل من اتسعت متاجره فإما أن يبحث عن الأقوال الشاذة فيقلدها ولا يعدوها،ت وأما أن ينبذ التقيد بالأحكام الشرعية في معاملاته وهو الطامة الكبرى، ولو وسعوا على الناس لكان خيرا من أن يحملوها على هذا المركب الخشن، فلا ينبغي للفقهاء أن يقيدوا الأمة عما يزيد تقدمها، ولا يضيقوا عليهم حتى يخلع الرسن، ولا يوسعوا حتى تنحل الشريعة، بل الاعتدال أساس من أسس الشريعة، وما جاء التضييق إلا من الأقيسة والاستحسان، وإلا فالنصوص الشرعية

المانعة من أنواع المعاملات قليلة جدا بالنسبة لما عرفه الفقهاء بالاستنباط المبني على أصل دخول التعبد والتدين في أبواب المعاملات.

ومهما يكن من شيء فإن مفهوم الربا على العموم لم يكن واضحا في العصر الأول. وكما رأينا أن ابن عباس توقف في ربا الفضل وتمسك بحديث أسامة (وإنما الربا النسيئة)، وقيل أنه رجع من رأية، وروى زيد بن أسلم عن عطاء أن معاوية بن أبي سفيان باع سقاية من ذهب أو ورق بأكثر من وزنها، فقال له أبو الدرداء سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن مثل هذا إلا مثلا بمثل، فقال معاوية ما أرى بهذا بأسا، فقال أبو الدرداء من يعذرني من معاوية أنا أخبره عن رسول الله وهو يخبرني عن رأيه ، لا أساكنك بأرض أنت بها (الاستذكار ص٧) قال أبو عمر السنة المجتمع عليها من فعل الآحاد ونقل الكافة خلاف ما كان يذهب إليه معاوية، وعن عبادة بن الصامت قام في الشام خطيبا فقال أيها الناس إنكم قد أحدثم بيوعا لا ادري ما هي، إلا أن الفضة بالفضة وزنا بوزن تبرها وغثها إلى آخر الحديث، فقد كنا نشهده ونصحبه فلم نسمعها، فقال عبادة بن الصامت فأعاد القصة، ثم قال والله لنحدثن بما سمعنا من رسول الله وأن كره معاوية أو قال وان رغم معاوية ما أبالي أن أصحبه في خدره ليلة.

المعاملات الحديثة

هذه الصياغة التاريخية لتحريم الربا، متى حرم وكيف حرم، يمكن

بها أن تتعرف بطريقة موضوعية الإطار الذي أحاط بهذا التحريم، والأوضاع التي صاحبته، ومدى الالتقاء بينها وبين التطبيق الممكن في المجالات الأخرى إذا اقتضى الأمر، وربما كانت معرفة الأصول العامة للاقتصاد الإسلامي، كفيلة بتوضيح هذه الاتجاهات، التي يجب ملاحظتها عند هذا الالتقاء.

ومن المعروف – كما وضحنا من قبل – أن تحريم الربا تم في السنة العاشرة فر عرفات أو في مكة ونزلت هذه الآية (أحل الله البيع وحرم الربا فذروا ما بقي من الربا) وكان قد سبقها تحريم مبدئي في السنة السابعة في غزوة خيبر، فقد كان الناس يتعاملون بالربا إلى ذلك الحين من اليهود فأوقف الرسول ذلك في هذه الغزوة في قوله عليه السلام (لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا وزنا بوزن)، وكان قد سبق هذا أيضا في أمر ثقيف بالطائف الذين كانوا يرابون مع أهل مكة والقرى المحيطة بها فنزلت هذه الآية "فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون"، وبهذا التدرج جاء التحريم للربا في قرض المال إلى اجل بزيادة وفي مبادلة النقد بزيادة، وهذا هو الربا المعروف في هذا الوقت والذي نزل التحريم به في هذه الأجواء التي كان يسيطر عليها اليهود في المعاملات الربوية، فجاء تحريم الربا بمعناه العام وهو الزيادة في القروض والمبادلات والمعاملات فقط من غير توسيع أو تفصيل، بدليل قول عمر (ثلاث أن يكون بينهن الرسول أحب من الدنيا وما فيها الكلالة والخلافة والربا) [1]

([1]) الكلالة في الإرث من ولا والد له ولا ولد.

. وقد توسع الفقهاء والمجتهدون في الاستنباط قياسا واستحسانا حتى عد بعضهم خمسين بابا للربا (أحكام القرآن ج ١ ص ٤٦٤ وما يليها).

ونخطو إلى الأمام لنتعرف بعد هذا التمهيد علاقة الربا بالمعاملات الحديثة ومناقشتها في ضوء من الشريعة، ونعني بهذا البنوك بوجه خاص.

والمعروف عن البنوك والأعمال المصرفية الحديثة أنها تقوم على الإقراض والاقتراض وتنظيم الائتمان وتلقى الودائع وفتح الاعتماد وما على ذلك، ويعتمد البنك على أموال المودعين وعلى مال البنك ومساهميه، وعلى الفوائد التي يحصلها نظير القروض، وعلى العمولات التي يتلقاها في خدماته لعملائه والمصاريف الإدارية، فهل هذه الفوائد التي تتقاضاها البنوك من المقترضين أو التي تدفعها للمودعين جائزة شرعا أو أنها من الربا المحرم؟ وهذه العمولات التي يتقاضاها البنك في سبيل خدماته هل هي جائزة أو أنها من الربا؟ وهل يشمل هذا القروض الإنتاجية والقروض الاستهلاكية؟ وهل هذا التحريم مطلق أو أن له حدودا تحده؟ سنتناول فيما يأتي هذه المسائل واشباهها، وآراء الفقهاء المعاصرين في هذه المواضيع:

* * *

وقد قرر مجمع البحوث الإسلامية ما يلي:

"الفائدة على أنواع القروض كلها ربا حرام، لا فرق في ذلك بين ما

سمى بالقرض الاستهلاكي وما يسمى بالقرض الإنتاجي، وكثير الربا وقليله حرام لا تبيحه حاجة ولا ضرورة، وأن أعمال البنوك من الحسابات الجارية وصرف الشيكات وخطابات الاعتماد والكمبيالات الداخلية التي يقوم عليها العمل بين التاجر والبنوك في الداخل، كل ذلك من المعاملات المصرفية جائزة، وما يؤخذ نظير هذه الأعمال ليس من الربا، وأن الحسابات ذات الأجل وفتح الاعتماد بفائدة وسائر أنواع الأقراض، نظير فائدة كلها من المعاملات الربوية وهي محرمة، وأن استثمار المال الخاص وما يتبع فيه من الطرق ق خالص لصاحب المال، على أنه إذا سلك في هذا مسلكا يؤدي إلى ضياع المصلحة العامة، وجب على ولى الأمر أن يتدخل ليمنع الضرر وليصون المصلحة العامة بطريق لا عدوان فيه على الحق المشروع لصاحب المال".

آراء المعاصريـن

ويري بعض المعاصرين أن الربا الذي جرمه الإسلام هو ما أتصل بقروض استهلاكية يقترضها ذوو الحاجة، ويؤدون عنها رأس مالها ثم الربا، أما القروض الإنتاجية التي يقترضها الموسرون ويوظفونها في مشروعات إنتاجية، فإن الفائدة التي يؤدونها عن رأس المال الذي اقترضوه ليست بالربا المحرم.

ولكن التفريق بين القروض الاستهلاكية والإنتاجية لا يساعده الملابسات والأوضاع التي جاءت بالتحريم، كلها تدل على أن القروض

كانت إنتاجية في شئون التجارة والمعاملات التي كان العرب يزاولونها، أما القروض الاستهلاكية فهي حقا قد تكون لحاجة الفقراء والمعوزين، فأخذ الربا فيها قد يكون حراما بطبيعة الحال لأنها ظلم وأضرار، ولا يسعف فيها القرض الحسن أو الزكاة لأنها أمور غير عملية، والحاجة من غير شك ضرورة توحى بأن أخذ الربا فيها لا يجوز. يقول ابن تيمية (أن الربا أصلا إنما يفعله المحتاج لا الموسر، وإنما يأخذ المال بمثله وزيادة إلى أجل من هو محتاج إليه، فتقع تلك الزيادة ظلما للمحتاج بخلاف الموسر، فإن المظلوم فيه غير مفتقر ولا هو محتاج إلى النقد ، والربا فيه ظلم تحقيق، وبهذا كان ضد الصدقة). (فتاوى ج٥ ص ٥٧٥).

الحاجة والضرورة:

ويرى المرحوم الدكتور عبد الرازق السنهوري (النظام الاقتصادي المعاصر يتميز يكون العاملين فيه في الأنشطة الاقتصادية تلزمهم رؤوس أموال يعملون عليها، وحتى شكات المساهمة ذاتها أصبحت هي الأخرى في حاجة إلى مزيد من الأموال لمواجهة احتياجاتهما ونشاطها ،ز وذلك بالإضافة إلى رؤوس أموالها الأصلية المكونة من حصص الشركاء فيها، ومن ثم برزت حاجة عامة شاملة إلى الحصول على القروض، لتمكين الأفراد والهيئات والمصارف مما يحتاجون من أموال، مع أن المقترض هنا هو الجانب القوي، والمقرض هو الجانب الضعيف الذي هو في حاجة إلى الحماية، ويستخلص الدكتور السنهوري من ذلك أنه ما دامت الحاجة قائمة على رؤوس الأموال عن طريق القرض وغيره، وما دام رأس

المال ليس ملكا للدولة بل هو ملك للفرد أدخره بعمله وجهده، فمن حقه أن لا يظلم فيه ولا يظلم، ما دامت الحاجة قائمة إلى ذلك، ومن ثم فإن فائدة رأس المال تكون جائزة استثناء من أصل التحريم في الحدود التالية:

(أ) أنه لا يجوز بحال مهما كانت الحاجة قائمة أن يتقاضى فوائد على متجمد الفوائد (فهذا هو ربا الجاهلية الممقوت الذي كانوا يتقاضونه أضعافا مضاعفة).

(ب) وحتى بالنسبة للفائدة البسيطة يجب أن يرسم لها المشرع حدودا لا تتعداها من حيث سعرها، ومن حيث طريقة تقاضيها، ومن حيث ما يتقاضى فيها، ومن وجوه أخرى كثيرة، ينبغي على المشرع أن يتحراها، وذلك حتى تقدر الحاجة بقدرها.

والواقع أن الحاجة والضرورة تقتضي إعادة النظر في الظروف الجديدة التي يمر بها النشاط الاقتصادي في الوقت الحاضر، حتى لا يعيق المعاملات المالية ما يعطل رأس المال من الحركة ويجمده عن السيولة، وقد تكون مفسدة التحريم تقابلها مصلحة راجحة وهي التعامل بين الناس، والضرورات تبيح المحظورات، على أن يراعى التحديد والحرص على تحقيق الفائدة بما لا يفتح الباب على مصراعيه أو أن يغالي في تحديد الفوائد على رؤوس الأموال ، والحاجات عند الفقهاء تلحق بالضرورات) [1] أ هـ.

---

(1) راجع تعليقنا في الفصل الأخير.

المضاربة:

وهناك فريق آخر يرى "أن الضرورة ليست قائمة لإجازة هذه المعاملة، ما دام يمكن أن تقام المصارف على بديل إسلامي، (وهو رأى المرحوم الدكتور محمد عبد اللهو العربي وكثيرون من الباحثين المعاصرين) على أساس المشاركة بعلاقة تعاقدية، وهي علاقة رب المال بالعامل، وهي شركة القراض أو المضاربة، وهذه المشاركة على أساس المضاربة تعتبر المودعين رب المال واعتبار المصرف هو العامل المضارب، وعند التسوية تخصم المصاريف ويوزع الباقي بين المصرف والمودعين حسب الاتفاق ، أما في الاستثمارات فيعتبر المصرف رب المال والمستثمرين وأصحاب المشروعات هم العامل والمضارب، وعند التسوية يوزع الصافي بعد خصم المصاريف بين المصرف والمودعين. وهكذا ترتبط البنوك بنظام المشاركة ولا تنظر إلى الفائدة وإنما تنظر إلى الربح ، وقد يكون عائد المشاركة أوفر من عائد سعر الفائدة الثابت. أما بالنسبة للخدمات المصرفية فتبقى حسب ما تسير عليه المصارف الحالية، وتقوم على عقد الإجارة، فيعتبر المصرف أجيرا، نظير الأجرة والعمولة المستحقة للصرف، نظير يومه بالعمل والخدمة، حسبما يتفق عليه المصرف مع عملائه، أما العمليات المصرفية التي لا تندرج تحت عقد الإجارة أو المضاربة فيمكن تكييفها على أنها عقود من نوع خاص، لأن العقود في الشريعة ليست محصورة، بل يمكن أن تستجد عود جديدة تتطلبها الأنشطة الاقتصادية. أما في المعاملات الخارجية فلا مانع من التغاضي عن وصمه الربا، ووظائف البنوك أنها تؤدي خدمات

أصبحت في حكم الضرورات في حياه الاقتصادية في المجتمع الحديث" أ هـ.

ويتناول باحث معاصر مسألة تحريم البنوك ونظام الربا في قوله(ولقد نزلت الآية الخاصة بتحريم الربا في عصر لا يمكن قد ظهر فيه نظام البنوك بوضعه المعقد الحديث، وهذا ما يحمل البعض علي التساؤل عما إذا كان تحريم الربا يسري أو لا يسري علي أسعار الفائدة وأسعار الخصم التي تقتضيها البنوك؟ أن الائتمان للبنوك يختلف اختلافا بينا عن القروض الودية أو الأخوية أي القروض الحسنه المفروض أن يساعد بها بعضهم بعضا بدون فائدة، ويجب أن نأخذ في الاعتبار عند التصدي للإجابة علي هذا التساؤل أن البنوك تحتفظ بحسابات فرديه، وتتعرض لإخطار الديون المعدومة، ومن العدل أن نسمح لها بسعر فائدة أو بسعر خصم في حدودها يكفل تغطيه نفقاتها الإدارية، وتأمينها ضد ضياع بعض أموالها نتيجة ما لا تستوفيه من أموال معدومه، وعلينا أن نأخذ في الاعتبار أيضا أن أسعار الفائدة والخصم تحدد عاده بواسطة الحكومة في كل الدول، نظرا لما لها من أثر عظيم علي الاقتصاد القومي عموما، هذا فضلا عن أن الاتجاه العام في الوقت الحاضر هو إخراج البنوك من مجال الكسب الخاص، ولهذا رأينا البنوك تؤمم في اغلب الدول، بما في ذلك من دول غير اشتراكيه كثيرة) أ هـ راجع(تقديمه الإسلام للأستاذ عبد لمغني سعيد ص ٩٣).

ولا شك في أن هذه الملاحظات على جانب من الأهمية، وتحتاج

إلى مراجعتها بالنسبة للناحية العملية في وضع البنوك والربا بوجه عام، ويمكن أن نضيف إلى هذا أن المفروض أنما إذا شجعنا الناس على عدم الاكتناز، وطالبناهم بالإنفاق وتحريك أموالهم، أن لا تحرمهم من تحفزهم على تصريف هذه الأموال، بما يلبي رغباتهم في الكسب أو تحجيرها أو تعطيل هذه الأموال وتعويقها عن المساهمة في مجال الاقتصاد العام (ولا تبخسوا الناس أشيائهم).

ومن المعروف فقهيا –كما شرحنا ذلك – أن ملكية المال مقصود بها الانتفاع، فإن سلب هذا الانتفاع بالمال يسلبه عنصرهم الخاص، فيصبح كالمعدوم ويفقد عنصره الأساسي، وكما عرفه الفقهاء (أن الملكية إباحة شرعية تقضي تمكين صاحبها من الانتفاع بتلك العين أو المنفعة وأخذ العوض عنها من حيث هي كذلك) فالانتفاع هو حجر الزاوية وأساس الاقتصاد، وعلى هذا تدور التكاليف المالية، والحدود التي حددتها الشريعة في التصرفات، فما لا منفعة منه لان يصح العقد عليه، واستثمار المال ومداومة هذا الاستثمار، تعود بالنفع على المالك وعلى المجتمع، حيث لا تتضخم الثروة في أيدي فئة قليلة، فتحدث آثارا سيئة من احتجاز المال عن التداول (كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم).

ويستطرد باحث فقيه برأية في "تحديد الربا" وعدم التوسعة في التحريم، ومعظم الفتاوى قد أخذت بهذه النظرية فيقول "أحس الفقهاء من قديم بما تنطوي عليه النظرية التوسعية من شدة، وما تبعثه في الناس من حرج في مختلف معاملاتهم، مما جعله بعض القائلين بها يجتهد

دائما في التخفيف من غلوائها، مما يدفع عن الناس هذا الحرج، ويحسون بأن هذا الدين يسر لا عسر، وأنه لا يتعارض مع مقتضيات الحياة، وقد كان من الطبيعي أن تتجه أبحاثهم نحو المعاملات المالية التي رأوا من انتشارها وعموم التعامل بها ، ما يدل على حاجة الناس إلى التيسير فيها، فوجدوا أن أكثر هذه المعاملات انتشارا، وأعظمها مساسا بحاجة العصر عمليات القرض بفائدة، الذي تغيرت نظريته تغيرا تاما في هذا العصر عنها في العصور السابقة، فقد كان عامة طلاب القرض هم المستهلكون من المحتاجين والموعزين، ولم يكن للدين آية صفة من صفات الإنتاج، ولذا قال النبي عليه السلام (القرض صدقة) لأنه لم يكن يحتاج إليه في الغالب إلا مستحقو الصدقات ومن على شاكلتهم. وكان الدائنون هم الأغنياء الموسرون، وكان الباعث للمدين على الاستدانة، هو سد الحاجة بقوت أو غيره من حاجات الاستهلاك المحض، لذلك لم يكن سداد الفائدة هو العسير فحسب، بل سداد أصل الدين نفسه،ز وكان المدين يدفع ثمن عجزه عن السداد، من حريته وجسمه وتعبه، إذ كان يحبس في الدين إذا كان عبدا، ويسترق إذا كان حرا في بعض البلاد، وهذا ما جعل فقهاء المسلمين الذين كانوا لا يزالون متأثرين بهذه الحالة، ويحرصون على إلحاق القرض بالفائدة بالربا في حرمته، مع ما في أدلتهم من ضعف وتكليف، وكان هدفهم الأول من ذلك تقوية روح التعاون، التي كانت موجودة إلى حد ما في تلك العصور، للبر بالفقير وفك كربة المحتاج، على الأقل بمد يد المعونة إليه بالقرض الخالي من الفائدة، مستعينين في ذلك بالعاطفة والعقيدة الدينية، وما كان لها من

سلطان على النفوس، فحققوا هذه الغاية في تلك العصور إلى حد كبير.

هذا فضلا عن أن تنظيم الاستغلال بشكله الحالي يجعل معنى كل قرض بدون فائدة، خسارة مبالغ، كسبها مضمون على مدى القرض، دون أي جهد أو عناء يبذله صاحب المال، فلا غرو إذا رأينا الفقير المحتاج يجأر بالشكوى، فلا المغني الأناني يقبل أن ينزل له عن جزء من ماله بإقراض من غير فائدة، ولا أحكام الشريعة كما يفصلها له أصحاب النظرية التوسعية تبيح له أن يقترض بالفائدة، فيضطر تحت عامل الحاجة الملحة إلى الأقدام على الاقتراض بالفائدة، غير عابئ بما في ذلك من حرمة يعتقدها. وإذا كان بعض الفقهاء في العصور السابقة قد أحسوا إلى أن يحتالون على تجويز القرض، بمختلف الحيل التي ذكرها ابن القيم بعضها، وذلك لكي يسهلوا للفقراء الحصول على ما هم في حاجة غليه من القرض، فماذا تصنع فهاؤنا في عصرنا المادي الصرف".

ويمكن تلخيص هذا عن تحديد الربا وعدم التوسع في تحريمه فيما يأتي:

١. حاجة الناس إلى التيسير عليهم في المعاملات.

٢. حماية الفقير وهو مقرض ضعيف من جشع الأغنياء.

٣. أن في تنظيم الفائدة بوجه عام تخفيف على الفقراء في هذا العصر، لأنهم هم الذين يشكون من التوسع في التحريم بعد أن قل الوفاء

والمروءة، كما تحرمهم من ضمان الثمرة التي تعود عليهم من قرض الإنتاج بفائدة مشروطة سلفا، ومفهوم هذا القول أن في تنظيم الفائدة بوجه عام تخفيفا على الفقراء حسب هذا التفسير لداعين إلى الأخذ بنظرية التحديد.

وخلاصة القول في هذا أن هناك ثلاث نظريات في تحريم الربا:

١. نظرية التوسع في تحريم المعاملات الربوية، ما كان منه قطعي الثبوت وما خيف أن يكون ذريعة إلى الربا، وقد انتقدت هذه النظرية بان فيها تعطيل لمصالح الناس ومشقة عليهم.

٢. ولهذا قام في كل عصر جماعة من الفقهاء تدعو إلى قصر التحريم على كل معاملة اكتملت فيا عناصر الربا المحرم فدعوا إلى نظرية أخرى هي نظرية التحديد وتضييق مجال التحريم، وفرق الفقهاء بين الربا القطعي والجلي والربا الخفي وغير القطعي ومعظم الفتاوى تدور حول نظرية التحديد. روى أن عبد الله بن عباس كان على رأس المنادين بأنه لا ربا إلا في النسيئة، وجاءت من بعده أجيال من الفقهاء الأعلام يؤيدون هذا النظر، ويرون أن الربا القطعي هو ما كان معروفا في الجاهلية، ونزل القرآن الكريم بتحريمه أما عدا هذا من بيوع وردت بشأنها أحاديث تنهي عن التعامل بها فقد أخذتم حكم الربا بالقياس ل بالنص القطعي، وذلك سدا للذريعة في الربا، ومن هؤلاء الأعلام ابن رشيد الحقيد (المتوفي سنة ٥٩٥) وابن القيم

(المتوفي سنة ٧٥١) كما أن فقهاء الظاهرية قصورا مفهوم ربا الفضل في الحديث على الأنواع الستة. وفي أوائل هذا القرن قام المصلحون وفرقوا بين معاملات يلحقها الفساد وأن لم تكن من الربا في شيء ومعاملات ربوية قطعية ومعاملات لا حرج من ممارستها، ومن هؤلاء الإمام محمد عبده والسيد رشيد رضا وهم الدعويان إلى نظرية التحديد وتضييق مجال التحريم.

٣. وهناك نظرية ثالثة تدعو إلى الاعتدال في التحديد، ومن ذلك مثلا أنه عد المعتدلين في التحديد أن الأصل في ربا الفضل هو التحريم وتجيء الإباحة للحاجة استثناء، على حين أن القائلين بالتحديد (من أتباع نظرية ابن عباس) يرون أن الأصل فيما يعرف بربا الفضل هو الإباحة ولا ربا إلى في النسيئة".

وقد ناقش هذا الحوار بين أصحاب النظريات الثلاث الباحث المرحوم عيسى عبده وخلص من ذلك بقوله (وما دام أن الغرب قد نجح بسرعة فائقة وأثرى وساد على البحار والأمصار، فلابد أن تكون وسائله في تدبير شئون المعاش هي وسائل صالحة، ومنها "تنظيم المعاملات بالفائدة الثابتة سلفا" ومن حيث أنه في أقوال بعض من تقدم من أئمة المجتهدين من زمن ابن عباس – جماعات تحرجت من التوسع في التحريم، فما علينا إلا أن نساعد "نظرية التحديد" وأن نخرج من مجال التحريم ما يبدو صالحا للعصر الحاضر من المعاملات بالقياس على نجاح الغرب في أساليبه الاقتصادية (الرضع الربا ص ١٢٠).

وإذا أضفنا إلى هذا ما أشرنا إليه من نظرية الانتفاع بالمال واستثماره وعدم اكتنازه وتحجيره أو تعطيله، فإن تنظيم المعاملة يتفق مع القصد من هذه النظرية التي تلبي حقيقته المالية والانتفاع بالمال، حتى لا يصد أصحاب المال عن الاستثمار المطلوب شرعا أو يعطلونه، أو يؤدي بهم الأمر إلى الاستهتار بالشريعة وسلوك سبيل الربا عن قصد وعمد، تلبية للحاجة والضرورة وهم يعتقدون تحريمه.

وقد لخص الباحث الفاصل بما يدل على الدعوة إلى التحديد. يقول الباحث "أن القرض مع النفع المشروط أنه لم يثبت فيه حديث صحيح، ولا يصح قياسه على ربا الجاهلية، إذ الزيادة في هذا كانت عند حلول الأجل، وفي القرض بفائدة عند ابتداء العقد.. وفي الأول ظلم للمدين، لأنه يضطر إلى قبولها وقت السداد حيث لا يقدر عليه ، ويخشى المطالبة والحبس، فلا يستطيع أن يراعي في مقدارها الاعتدال والتناسب مع طاقته المالية ومقدرته على الدفع، وإذا كان هذا حاله في الأجل الأول للدين، مجردا عن الزيادة، فكيف يكون حاله في الأجل الثاني والثالث حين يطالب به مع الزيادة فيضطر إلى قبول الزيادة أفدح من الأولى حتى يبلغ الدين أضعافا من أصله، والزيادة في كل ذلك لتأخير الدين، أي للنسيئة، أما الزيادة عند أول العقد فهي في مقابله الانتفاع بالقرض مدة معينة، ولا إكراه منها، فيستطيع المقترض مراعاة أن تكون معتدلة متفقة مع مقدرته على الوفاء. كذلك لا يقاس القرض مع النفع المشروط على البيع، لأن حقيقتهما مختلفة، وحتى لو سلمنا بصحة القياس، فإنه بتغير الأزمان، قد تغيرت نظرية القرض، إذ لم يعد الدين كما

كان عند المدين عقيما غير منتج، بل أصبح يغل أرباحا طائلة، ومن العدل أن يتيح للدائن أخذ نصيب منها، كما أن الحالة الخلقية والدينية والاقتصادية قد تغيرت، بما يجعل من العسير على الفقير المحتاج إلى القرض للاستهلاك، أو للعمل والكسب، أن يحصل عليه إلا بفائدة، وقد حمل ذلك الفقهاء السابقين على ابتكار الحيل للتهرب من قسوة القول بتحريمه، في زمن لم يكن التطور في نظرية القرض بفائدة قد وصل إلى قسط يسير مما وصل إليه الآن" انتهى النص [1].

هذه جملة من الآراء والحوار في موضوع التحديد وفي رأينا أن باب المضاربة والمشاركة هو اسلم وأقوم في تطويع هذه المعاملات للشريعة، ولكن تطويعها في الشركات الإسلامية يجيء في موضعه، أما تطويعها بالنسبة للبنوك الإسلامية، فهناك تعقيدات وتسهيلات ليس بذي خطر على القائمين على البنوك.

وتختتم هذا كله ببحث للأستاذ معروف الدواليبي حول موقف الشريعة من المصارف:

١. " أن المصارف على اختلاف اختصاصاتها اليوم هي مؤسسات حديثة ذات مقاصد تجارية ومالح عامة ومنافع مشتركة ما بين المعطي والأخذ من أصحاب الأموال، دون التعامل مع الفقراء ممن

---

(١) راجع مقال الأستاذ إبراهيم زكي الدين بدوي ، وبحوث في الربا للدكتور عيسى عبده، وراجع التعليق في آخر الكتاب.

هم مكان للصدقة والاستغلال، كما هو الحال في الربا القرآني الذي يقتصر فيه النفع فقط على المعطي دون الآخذ.

٢. وان المصاريف بهذه الصفة قد أصبحت من أعظم حاجات الناس التي لا غنى لهم عنها ولا تتم مصالحهم في معاشهم إلا بها، وقد ابرز شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله الحاجات التي يتوقف عليها تمام مصالح الناس في معاشهم وقال فيها: " أنز كل ما لا يتم المعاش إلا به فتحريمه حرج، وهو منتف شرعا" ويريد بذلك قوله سبحانه وتعالى "وما جعل عليكم في الدين من حرج".

وكذلك قال العلامة ابن القيم حيث جاهر أن "الشرائع مبناها مصالح العباد، ودعم الحجر عليهم فيما لابد لهم منه، ولا تتم مصالحهم في معاشهم إلا به".

٣. وأن العمدة فيما ذهب إليه الأئمة من هذا الحكم في حاجات الناس التي لا تتم مصالح الناس في معاشهم إلا به هو إباحة رسول الله صلى الله عليه وسلم "بيع المسلم" رغم ما فيه من "بيع غير الموجود" و "بيع ما لا يملكه البائع" مما قد نهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأصل، وقد اجمع العلماء على أن إباحة "السلم كان لحاجة الناس إليه" وهكذا فقد أعتمد العلماء على "إباحة بيع السلم" وغيره من النصوص الشرعية ليقولوا بعد ذلك "بإباحة الحاجات التي لا تتم مصالح الناس في معاشهم إلا بها".

٤. وقد تكلم العلماء كثيرا عن حكمة تحريم الربا، وخاصة المرحوم السيد رشيد رضا في فتاويه فقال: " إن الحكمة في تحريم الربا هي غزالة الظلم، عملا بنص القرآن الكريم والمحافظة على فضيلة التراحم والتعاون، وأن لا يستغل الغني حاجة أخيه الفقير وهذا هو المراد بقوله تعالى: وان تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون" ثم تابع السيد رشيد رضا كلامه فقال: "ولا يخفي أن المعاملة التي ينتفع ويرحم فيها الآخذ والمعطي والتي لولاها لفاتتهما المنفعة مما لا تدخل في هذا التعليل: لا تظلمون ولا تظلمون، لأنها ضده، وأن المعاملة التي يقصد بها الاتجار لا القرض للحاجة هي من قسم البيع، لا من قسم استغلال حاجة المحتاج – الفتاوى – الجزء الأول الصفحة (٨٥)"، ثم يضيف السيد رشيد رضا في الصفحة (١٥٢٢) من الجزء الرابع من فتاويه شرحا لذلك فيقول: "وليس في اخذ الربح من صندوق التوفير والمصارف ظلم لأحد، ولا قسوة على محتاج ، حتى في دار الإسلام" [1] أ هـ .

عقود التأمين والتكافل

عقود التأمين من العقود المستحدثة التي لم تكن في صدر الإسلام، ولم تكن معروفة في التشريع الإسلامي، ولم تعرف هذه الطريقة إلا في القرن الثالث عشر الهجري عندما قوى الاتصال التجاري بين الشرق والغرب أبان النهضة الصناعية في أوروبا، وذلك عن طريق التأمين على البضائع المستوردة من البلاد الأوروبية. فدخل التأمين مبتدأ من

([1]) راجع التعليق في آخر الكتاب.

التأمين البحري على البضائع المستوردة. ولا نعرف أحدا من الفقهاء في المذاهب المختلفة المتأخرة تناول عقد التأمين لمعرفة موقفه من الفقه الإسلامي قبل الشيخ ابن عابدين (المتوفى عام ١٢٥٢) في كتابه "رد المختار على الدر المختار في شرح تنوي الأبصار) في كتاب الجهاد. إذ أورد بحثا في التأمين البحري وهو النوع الذي كثر السؤال عنه في زمانه باسم السوكره ونص ذلك في قوله:

(أنها جرت العادة أن التجار إذا استأجروا مركبا من حربي يدفعون له أجرة ثم يدفعون أيضا مالا معلوما لرجل مقيم في بلاده يسمى ذلك المال (سوكره) على أنه مهما هلك المال الذي في المركب بغرق أو حرق أو نهب أو غيره، فذلك الرجل ضامن له بثمنه في مقابلة ما يأخذه منهم، فإذا هلك من مالهم شيء يؤدي ذلك المستأمن للتجار بدله تماما. قال: والذي يظهر لي أنه لا يحل للتاجر أخذ بدل الهالك، لأنه التزم مالا يلزم. انتهى).

والواقع أن الإسلام لم يحدد للناس أنواعا معينة من العقود ، وأباح لهم أن يبتكروا أنواعا جديدة حسب ما تقتضيه حياتهم وعيشهم لقول الله تعالى"يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود" فطالب بالوفاء بالعقود ولم يحدد عقودا خاصة، وإنما صرح في بيان الإجمال.

والأصل في العقود والشروط الإباحة إلا ما دل دليل على تحريمه، وهو رأى الإمام مالك وعليه تدل نصوص الإمام احمد، وهو اختيار شيخ

الإسلام ابن تيمية والعلامة ابن القيم. يقول ابن تيمية (أن الأصل في العقود الصحة والجواز ولا يحرم ويبطل منها إلا ما دل الشرع على إبطاله وتحريمه بنص صحيح أو قياس صريح) وقال (وأصول الإمام احمد المنصوصة عنه تجرى على هذا القول ومالك قريب منه) الفتاوى ج٢ ص ٣٢٦.

وقد نهج ابن القيم هذا المنهج. يقول في أعلام الموقعين (الخطأ الرابع: فساد اعتقاد من قال أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملتهم على البطلان، حتى يقوم دليل على الصحة، فإذا لم يقل دليل على صحة عقد أو شرط أو معاملة، استصحبوا بطلانه، فأفسدوا بذلك عقودا كثيرا من معاملات الناس وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل ، وجمهور الفقهاء على خلافه، وأن الأصل في العقود والشروط الصحة، حتى يقوم الدليل على البطلان، وهذا القول هو الصحيح فإنه لا حرام إلا ما حرم الله ورسوله كما أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله ولا دين إلا ما شرعه الله ورسوله) أعلام الموقعين ج٢ ص ٣٤.

وذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن الأصل في العقود والشروط الحظر إلى أن يقوم دليل على الإباحة، وهذا هو مذهب الظاهرية وتدل عليه أصول الإمام الشافعي، غير أن الإمام أحمد أكثر تصحيحا للعقود والشروط، ونصوص مذهبه تساير التطور في العقود المستحدثة وكذلك مذهب الإمام مالك.

ولقد أصبح التأمين في العصر الحديث ضرورة من ضرورات المجتمع،وضرورة التأمين آتيه من أهميه وظائفه ،فقد ازدادت المخاطر في هذه الأيام بحيث لا يأمن الإنسان عل حياته وماله وأسرته إلا إذا امن علي ذلك بوسائل مشروعه لا حرج فيها.والضرورات تبيح المحظورات فإذا وجدت الحاجة أبيح ذلك لأجل الضرورة والحاجة استعمال ما يدفعها ولا إثم في ذلك(فمن اضطر غير باع ولا عاد فلا إثم عليه) . ولو فرضنا أن هناك من الشبه ما يقف ضد جوازه ، فأن ما وراء ذلك من التيسر والنفع ما يجعله جائزا دفعا للمشقة ورفعا للحرج عن الناس .

والمعروف أن الشريعة في مقاصدها إنما تقصد إلي مصالح الناس ويجلب المنافع والدفع المضار في حدود الشرع ، والتأمين يجلب نفعا ويدفع ضرر الحوادث ، فهو وسيله لزيارة الائتمان والادخار والطمأنينة علي النفس والمال، وهي مصالح هامه لم يكرها الإسلام بل اعتبرها .

والعقود والشروط والمبايعات كلها مبنية علي جلب المصلحة ودرء المفسد، بخلاف العبادات فأنها مبنية علي التشريع والإتباع لا علي الاجتهاد والاستحسان. والمعاملات هي من حقوق الآدميين بعضهم مع بعض، بحيث يتعامل بها المسلم مع المسلم والمسلم مع الكافر.

ولقد أصبح التأمين متعارفا في جميع الأقطار وجري الناس علي العمل به من غير خطر وأصبح عرفا عاما دعت إليه حاجه الناس ، وكثره الحوار فيه دليل علي انتشاره ، والثابت بالعرف كالثبات بالنص ، ولولا

هذه المصالح ألعامه في التأمين لما اختلف العلماء فيه . فمتى كان الأمر كذلك ،فأنه ليس عندنا نص صحيح ولا قياس صريح يقتضي التحريم التأمين من حيث المبدأ يعارض به أصل الإباحة أو يعارض به عموم المصلحة المعلومة بالقطع .

ومثل هذه العقود المستحدثة التي لم يرد في القرآن أو الحديث نص بالجواز أو المنع، فأن الأمر يقتضي معرفه حكم الله فيها بالنظر والاجتهاد ، والمعروف أن النصوص محدودة والحوادث غير متناهية ، حتى لا تكون الشريعة معطله لا تمتد إلي الحياة المتجددة ، والمجتهد يري في القرآن الوفاء بالعقود ووضع القرآن مبدأ مصاحبا لما شرعه من أحكام في قوله تعالي (إلا من أضطرر تم إليه) حتى لا يحصل حرج للشخص في طاعة ما شرعه الله فيجد ند ألحاجه أو الضرورة منفذا شرعيا يبيح له أن يأخذ به حتى لا يكون مخالفا ، والعقود الأصل فيها الإباحة، ولا يسري عليها حكم إلا إذا جاء به أمر أو نهي قطعي ، ولا مناص من أن نحكم على مثل هذه العقود مبدئيا بأنها مباحة، ولا يخرجها عن هذه الإباحة إلا احتواؤها على ما ينافي هذا الأصل .

فالتأمين من أجل هذا كله جائز مباح من حيث المبدأ من اجل المصلحة والضرورة والحاجة التي تدفع إلى العمل به. من اجل ذاته وحقيقته مجردا عما يقترن به من شروط والتزامات، يكفي في بيان حكمها قوله صلى الله عليه وسلم (المسلمون على شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا). ويمكن قياس التأمين على كثير من العقود

المعروفة في الفقه الإسلامي، كالمضاربة والهبة بعوض والوعد الملزم والاستئجار على الحراسة ، والوديعة بأجر وضمان حظر الطريق ونظام القوافل والموالاة.

وقد اعترض المانعون لهذا العقد، ويمكن إجمال هذه الاعتراضات ومناقشتها فيما يأتي:

أولا: أن هذا العقد مقامرة ورهان والله تعالى يقول "يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون * إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء"

ولكن عقد التأمين يختلف عن المقامرة والرهان، فليس فيه هذه الأوصاف التي جاءت في الآية الكريمة ولا يؤدي إلى العداوة والبغضاء، بل على العكس من ذلك يبعث على الأمن والطمأنينة والتعاون بين الناس، والتأمين ليس إلا وسيلة تنظيم هذه المعاني على أسس مستقرة، وهذا بخلاف القمار والرهان وما فيهما من تعريض المال للضياع وراء مطمع من المال موهوم معلق على الخط والمصادفة م– وعقد التأمين عقد لا مقامرة فيه ولا مراهنة بالنسبة للمستأمن.

ثانيا: ويقول المانعون لعقد التأمين أن فيه غرر وجهالة، ولكنك عقد التأمين لا يظهر فيه جهالة أو غرر، لأن طرفي العقد كلاهما يعرف ما سيعطي وما سيأخذ، والجهالة والغرر في العقود إنما هي فيما جهلت

غايته، يقول ابن تيمية (أن الغرر هو جهالة العاقبة، فكل عقد جهلت عاقبته فيه غرر) وليس ذلك قائما في التأمين الذي تعرف عاقبته لكل من الطرفين، وفضلا عن ذلك فإن الفقهاء يقررون أن الضرر القليل لا يضر في العقود، يقول ابن تيمية أيضا (أن ما فيه ضرر كثير لا يجوز مثل ما لا يمكن تسليمه وأن القليل يجوز) ويقول أيضا (أنه يرخص فيما تدعو إليه الحاجة مما أفسده الغرر) ومذهب مالك أوسع المذاهب في ذلك وفي تجويز بيع ما فيه غرر في كل ما تدعو غليه الحاجة وما كان الغرر فيه محتمل لا يؤدي إلى نزاع، والتأمين ليس فيه هذا المعنى. فليس فيه ما يؤدي إلى نزاع لغرر أو جهالة، لأنها عقود واضحة مستقر على قواعد ثابتة لا تؤدي إلى نزاع بين الأطراف، وقد شاعت وتكاثرت إلى حد لا تحتمل فيه أن تكون مجهولة أو فيها احتمال غير واضح في جملتها وتفصيلها، وإذا ما قارنا عقد التأمين بغيره من العقود المجهولة، فإننا نجد فيه أقل مما يوجد في العقود الأخرى المجهولة العاقبة، وذلك مثل عقد السلم وهو بيع معدوم. ثم أن الغرر هو ما كان فيه خطر على أحد المتعاقدين وليس في التأمين خطر على أحدهما.

وقد صرح القرافي في كتاب الروق " بأن مالكا فصل بين قاعدة ما يجتنب فيه الغرر والجهالة وهو باب المماكسات والتصرفات الموجبة لتنمية الأموال وما يقصد به تحصيلها، وقاعدة ما لا يجتنب فيه الضرر والجهالة وهو ما لم يقصد لذلك، وانقسمت التصرف عنده إلى ثلاثة أقسام طرفان وواسطة، أحدهما معاوضة صرفة فيجتنب فيه ذلك إلا ما دعت إليه الضرورة، وثانيهما ما هو إحسان صرف لا يقصد بهو تنمية

المال كالصداقة والهبة.. فاقتضت حكمة الشرع وحثه على الإحسان التوسعة فيه بكل الطرق بالمعلوم والمجهول. وأما الواسطة بين الأمرين فهو النكاح فيجوز فيه مالك الضر القليل، والغرر الذي نهى النبي عنه في المعاملات أن يكون أصل المعاملة الذي هو طريق المعاوضة غير محدد النتائج، والمبادلة أشبه بالقمار، بحيث لا تكون نتائجه ليست معاوضة محققة الوجود للطرفين. ويقول ابن رشد أن الغرر إذا كان كثيرا أفسد المعاوضة ويكون كثيرا إذا فات به المقصود، والفقهاء يختلفون في تقدير ذلك. فمن الغرر من يراه بعضهم قليلا فيصحح المعاوضة معه، بينما يراه آخرون غير قليل فيفسدها معه، وكما يقول ابن تيمية أنه لا يصح أن يقاس كل عقد فيهو على بيع الغرر في عدم الجواز، إذ أن كثيرا من العقود لا يكون المال فيها مقصودا، فإذا كان فيه غرر لم يؤد ذلك إلى مفسدة.

والتأمين نتائجه محددة الوجود، وليس المال فيه هو المقصود على الحقيقة، وما من غرر قليل لا يؤدي إلى نزاع. والأمر كذلك بالنسبة للجهالة، وما في التأمين من جهالة لا يؤدي إلى نزاع أو عدم إمكان التنفيذ، وكثير من العقود تصح مع الجهالة كالمزارعة والمساقاة وكالاستصناع والجهالة في هذه الأنواع مقبولة. وعلى هذا فمنع التأمين لما فيه من غرر وجهالة ليس مقبولا.

وقد يقال أن هناك جهالة بالأضرار التي قد تقع، ولكن الفقهاء صححوا الضمان عن المجهول وعما لا يجب، قال في المغنى (ويصح

ضمان الجنايات سواء كانت نقودا كقيم المتلفات أو نفوسا كالديات، لأن جهل ذلك لا يمنع وجوبه بالإتلاف فلم يمنع جوازه بالالتزام) وقال (لا يشترط معرفة الضامن للمضمون عنه ولا العلم بالمضمون به) وقال (وفيه صحة ضمان ما لم يجب، وصحة الضمان عن كل من وجب عليه حق وفيه صحة الضمان في كل حق من الحقوق المالية الواجبة أو التي تؤول إلى الوجوب)، في كل حق من الحقوق المالية الواجبة أو التي تؤول إلى الوجوب)، وهذه هي قضية التأمين فإنها تلتزم ضمان الديات وأروش الجنايات وقيم المتلفات ولا يقدح في صحته جهل الضامن للمضمون به ولا المضمون عنه، فنصوص الأئمة مالك وأبو حنيفة وأحمد تتسع لقبولها، قال في الإقناع (ويصح ضمان ما لم يجب وضمان المجهول كضامن السوق وهو أن يضمن ما سجي على التاجر للناس من الديون وهو جائز عن أكثر أهل العلم كمالك وأبي حنيفة وأحمد).

ثالثا: ويقول المانعون للتأمين أن فيه ربا، وبالنظر إلى عقد التأمين ومعناه نرى أنه بعيد عن الربا ومعناه، لأن الربا إنما يتحقق في معاوضة مال بمال، أما عقد التأمين فهو خال من المعاوضة، ومناط تحريم الربا هو الضرر امن اضطر إلى دفع زيادة، ولا ضرر في التأمين من هذه الناحية، بل على العكس فيه منفعة، وعلى الأخص إذا نظرنا إلى التأمين نفسه يقطع النظر عما يلحقه من أعمال ربوية تقوم بها الشركات مثلا، فذلك أمر لا يلتزم به المستأمن ولا يدخل في حساب التأمين، وعلى الأخص إذا قسنا ذلك بالمنفعة التي تعود عليه من الأمن على حياته وماله والاطمئنان على المستقبل. وعقد التأمين لا يتضمن إذنا بالاستغلال

الربوي.

رابعا: أن عقد التأمين يمثل تحديا للقدر الإلهي، ولكن الدين يوجب التوقي من الخطر وأخذ الحيطة والحذر " يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم" ولا يتنافي هذا مع التوكل على الله ، فنحن مأمورون بإعداد العدة لتأمين ما عساه أن يحدث وإعداد العدة ثم التوكل بعد ذلك وفي الحديث (لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس).

هذه هي جملة الاعتراضات التي أوردها المانعون ، وهي في الغالب موانع جانبية لا تهدم هذا العقد، وخصوصا إذا قارنا هذا بما في التأمين من منافع تعاونية بين الجماعات وبما يدفع من أضرار ويخفف من آثارها ما يجهله أمرا مرغوبا فيه " وتعاونوا على البر والتقوى" والشريعة تتوخي في مقاصدها جلب المنفعة ودفع المضرة في حدود الشرع، والتأمين وسيلة لزيادة الأمان والائتمان، ويدعو إلى الاطمئنان وهي مصالح معتبرة، فضلا عما فيه من الادخار، وقد أصبح التأمين ضرورة من ضرورات المجتمع المعاصر، وضرورته آتية من أهمية هذه الوظائف التعاونية والاجتماعية، فقد ازدادت المخاطر بحيث لا يأمن الإنسان على نفسه وماله وأسرته إلا إذا آمن بوسائل مشروعة لا حرج فيها ، والضرورات تبيح المحظورات، وما وراءه من تيسير ونفع وأمان ما يجعله مقبولا جائزا ودفعا و للحرج ودفعا للمشقة. وليس فيه مقامرة أو جهالة أو تحد للقدرة، وطريقة ليس طلب المال أو الحصول عليه، ولكن الحفاظ على

المال والأمان والتكافل بين الناس، فهو ليس إلا مشاركة اجتماعية تدعو إليها حاجة الناس ما يخفف عنهم نوازل الزمن على أساس التعاون.

ولقد كان التأمين ولا زال مجالا للبحث والحوار بين الفقهاء المعاصرين بين مجيز له ومانع له ورأي الفقهاء فيه آراء مختلفة بوجهات نظر مختلفة مما لا مجال لتفصيله الآن في هذا البحث المحدود.

وخلاصة هذه الأقوال في جملتها هو إجماعهم على إجازة التأمين من حيث المبدأ فيما عدا التأمين على الحياة الذي منعه كثير منهم وإجازة بعض منهم مما يرجع إليه في موضعه، ونكتفي ببيان رأي مجمع البحوث الإسلامية في هذا حيث يقرر ما يأتي:

١. التأمين الذي تقوم به جمعيات تعاونية يشترك فيها جميع المستأمنين لتؤدي لأعضائها ما يحتاجون إليه من معونات وخدمات أمر مشروع وهو من التعاون على البر.

٢. نظام المعاشات الحكومي وما يشبهه من نظام الضمان الاجتماعي في بعض الدول ونظام التأمينات الاجتماعية المتبع في دول أخرى، كل هذا من الأعمال الجائزة.

٣. أما أنواع التأمينات التي تقوم بها الشركات أيا كان وضعها من التأمين الخاص بمسؤولية المستأمن، والتأمين الخاص بما يقع على المستأمن من غيره، والتأمين الخاص بالحوادث التي لا مسئول عنها

، والتأمين على الحياة وما في حكمه، فقد قرر المؤتمر الاستمرار في دراستها بواسطة لجنة جامعة لعلماء الشريعة وخبراء اقتصاديين واجتماعيين مع الوقوف – قبل إبداء الرأي – على آراء علماء المسلمين في جميع الأقطار الإسلامية بقدر المستطاع).

(قرار مؤتمر البحوث الإسلامية سنة ١٩٦٥).

الصكوك الإسلامية للاستثمار والادخار والتكافل:

ومهما يكن من شيء فقد أدى هذا الحوار المحتدم بين الفقهاء والعلماء أثاره المرجوه في ترشيد المؤسسات التأمينية الجديدة في سبيل التكافل والاستثمار والادخار على أساس الشريعة الإسلامية وذلك في البديل الإسلامي لعمليات التأمين على الحياة في صكوك التكافل للمضاربة الإسلامية الثالثة. والهدف من إصدار هذه الصكوك هو أن تكون وسيلة لترابط وتعاون وتكافل المسلمين وادخار أموالهم بأسلوب الفن المالي وفي إطار الشريعة الإسلامية ويهدف كذلك أساسا إلى رعاية الأسرة وحمايتها من العوز والحاجة بعد وفاة عائلها عن طريق التكافل بين المسلمين على اختلاف جنسياتهم أينما كانوا.

ولما كانت الشريعة الإسلامية قد حثت على التكافل والترابط والتعاون بين المسلمين فقد اتفق المشتركون في هذه المضاربة فيما بينهم على أن يقوموا بتخصيص جزء من أرباح المضاربة لتحقيق هذا التكافل حسب الحاجة، منم اجل ذلك يتنازل كل منهم عن بعض ربحه بنسبة مشاركته تبرعا دون مقابل لدفع مبلغ الأقساط المتبقية على من فاجأته

المنية من المشتركين قبل أن يكمل ما تعهد بسداده من أقساط في هذه المضاربة حتى نهاية مدتها، يدفعونها لورثة المتوفي عقب وفاة مورثهم تكافلا إسلامية.

الهدف من الصكوك الإسلامية للاستثمار والادخار والتكافل بين المسلمين هو إيجاد وسيلة تسمح للمسلم بعيدا عن شبهات الربا من استثمار وادخار ماله على مدى أطول فترة حياته، بحيث أن عمله هذا يشكل قاعدة اقتصادية تمكن ورثته خاصة إذا كانوا في سن صغيرة أن يواجهوا أعباء الحياة بصورة كريمة شريفة تليق بالمسلم والعائلة الإسلامية اقتداء بحديث الرسول (مثل المؤمنين في تراحمهم وتوادعهم كمثل الجسد الواحد، إذا اشتكى منه عضو، تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى).

ولا مرية في أن الصكوك الإسلامية للتكافل بين المسلمين تطبيق عملي للنظام الإسلامي، ويعتبر بديلا إسلاميا مثاليا لبوالص التأمين على الحياة. وبعد، فهذه صورة محددة لهذه القضية (قضية التأمين) أثنا تحديدها تحديدا موضوعيا، حتى تكون صورة كاملة لمن يتابعها في مظانها المختلفة ويتعرف أبعادها وأهدافها القريبة والبعيدة، والله الموفق والمستعان والحمد لله رب العالمين.

مرحلة التطبيق والتحقيق

آثرنا أن نسوق آراء العلماء والفقهاء في أمر الربا والتأمين في أمانة وصدق، لأنهم في آرائهم كانت تحدوهم فكرة نبيلة يطمحون إليها وهي محاولة تطبيق الشريعة الإسلامية على حياة الناس الخاصة والعامة في

شئونهم الدنيوية في سلوك سليم مع المبادئ الإسلامية.

ولا نبالغ إذا قلنا أن جميع الإصلاحات التي اضطلع بها المصلحون والمفكرون من قبل، كانت تدور دائما حول الشريعة الإسلامية والفقه الإسلامي ومدى إمكان تطبيقها بتنقيتها من الضعف والجمود الذي صاحبها في قرون طويلة، وعطل من استعمالها في الحياة العملية، فمن أجل ها آثرنا عرض كل هذه الآراء في أمانة ومن غير التزام لنصل في نهاية المطاف إلى الحقيقة التي نسعى إليها، ونحدد بها الرؤيا الصادقة الشاملة لهذا الموضوع الواسع، ونجدد بهذا الحوار تقريب هذه الآراء للواقع ومدى تطبيق الشريعة في هذه الأمور المتجددة، بالنظر في هذه الآراء وتحقيقها:

أولا: أكد بعض الباحثين في رأيهم على الحاجة والضرورة كما فعل الدكتور السنهوري في رأية (ص) ولكنا لا نتفق معه في اجتهاده الذي بالغ بهو في مجاوزة النص الصريح في تحريم الربا تحريما قطعيا في قوله تعالى (وأحل الله البيع وحرم الربا)، ولم يعرف في الفقه الإسلامي عن الفقهاء أنهم أجازوا الربا عند الحاجات والضرورات مخالفة لهذا النص وهذا المبدأ الإسلامي القاطع، فإن الاضطرار والحاجة لها حدودها وغاياتها وتحققها بصفة خاصة من أهل النظر والنزاهة.

ومسألة الحاجة والضرورة التي يعتمد عليها الذين يريدون تجاوز الأحكام الشرعية في بعض الأحيان، لا تنطبق على الربا بوجه خاص بحال من الأحوال، فقد حرم الله الربا بالقرآن الكريم واتبع هذا التحريم بقوله

تعالى "فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون * يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب ل كفار أثيم"

وذلك بخلاف المحرمات في الآيات الأخرى كالميتة والدم ولحم الخنزير، فقد حرمها الله ثم اتبع التحريم بقوله تعالى "فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه" فننبه في هذه المحرمات إلى الضرورة التي بغى فيها ولا اعتداء بخلاف الربا الذي حرمه الله ولم يترك في هذا التحريم بابا لمجاوزة هذا الحكم. وعلى الأخص فغن هناك معاملات وطرق مختلفة بعيدة عن مفسدة الربا وتبعد عن وصمة الربا وتحقق السلامة من الشبهات والصعوبات المجهولة.

ثانيا: وليس هناك خفاء ولا غموض في تحريم ربا النسيئة والتأخير ولا مجال فيه لرأي أو اجتهاد، أما ربا الفضل الذي جاء بتحريمه الحديث الشريف، فقد كان مجالا لاجتهاد الصحابة كابن عباس اعتماد على الحديث (لا ربا إلا في النسيئة)، فكان من غير القطعي الذي قصد به سد الذرائع إلى الربا المحرم، ود قصره داوود الطاهري على الأصناف الستة التي جاءت في الحديث، وتوسع الفقهاء فقاسوا على هذه الستة غيرها من أصناف أخرى.

والقاعدة في هذا كله أنه مجال للاجتهاد وقد فسر ذلك الفقهاء كما جاء ذلك في شرح الموطأ (أن الله حرم علينا الخمر بالكتاب والسكر بالسنة فكان فيه فسحة .. يعني أن ما جاء بالسنة فيه فسحة

للاجتهاد، كقوله ما أسكره كثيرة فقليله حرام، أما ما كان محرما! بالكتاب فلا يحل منه قليل ولا كثير، كالقليل من الديباج والحرير يكون في الصوب ، والحرير محرم بالسنة ففيه فسحه أو بعضه. يكون في الثوب، والحرير محرم بالسنة ففيه فسحة أو بعض، كالتفريط في صلاة الوتر وركعتي الفجر وهما سمي ، فلا نقول أن تاركها كتارك الفرض من الظهر والعصر) العقد ج ٣ ص ٤٠٩.

وعلى هذا فإن تحريم الربا تحريم بالكتاب قطعي لا فسحة فيه لاجتهاد أو نظر. فما ذكه السنهوري في أمر الربا الثابت بالكتاب ثبوتا قطعيا وهو ربا التأخير غير مقبول، بخلاف ربا الفضل فأمره فيه فسحة للاجتهاد.

ثالثا: أما ما ساقه الأستاذ الدواليبي من جملة أنواع من الربا من قبيل البيع والتجارة وأن معاملات البنوك من قبيل البيع لأنها عقود تجارية وليست من الربا والاستغلال، فالله يعلم أ هذا مما لا يستساغ فقهيا، فما تستعمله البنوك من أساليبها الربوية بعيد عن التجارة ولكنه الربا في شكله وموضوعة، وهي دعوى يناقضها في الواقع والعرف الجاري لأساليبها الربوية المعروفة. وقد نزلت الآية الكريمة تنقض هذه الدعوي "قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا" مرد القرآن الكريم على الذين قاسوا الربا على البيع بأنه قياس في مقبلة النص. وصرح بالفرق بين البيع والربا من مبدأ الأمر، وحذر من الخلط بين ما هو تجارة سليمة وبين ما هو من الربا والزيادة فيه.

رابعا: أما ما ساقه الباحثون من الأخذ بالاستثناء في التحريم للحاجة أو رسم فوائد قليله أو مقدمة ، فلا يصل بنا هذا إلي قاعدة شرعيه أو مبدأ فقهي ، لأن طبيعة الاستثناء هو مجاوزة للقواعد الثابتة لا يقاس عليه أو يتخذ أصلا يرجع إليه أو الحكم في التحريم ، وتحليل الربا بأي وجه من الوجوه لا يخرجه عن مضمون الربا المحرم ، هذا ما يدعيه البعض من أن تحريم الربا إنما هو بين الأفراد فيما بينهم ، وان المعاملات بين الحكومة والأفراد لا تحريم فيها للربا ، فهذه دعوه غريبة غير مقبولة . ذلك أن أحكام المعاملات مناطها التكاليف الشرعية ، وقد حقق الفقهاء بهذا ما حققه الرسول بالقرآن الكريم في المجتمع الإسلامي الأول . كما حقق الولاة الحكام في إداراتهم هذه الأفكار الدينية ، ولم ينفصل التشريع الإداري بين الأفراد عن التشريع الإداري للحكومة في أطوار التاريخ . فمثل هذه الدعوي الغريبة غير مقبولة بموجب السياسة الشرعية الجارية .

وجمله القول انه إذا رجع أهل الفقه والرأي إلي أبواب الفقه فإنهم سيجدون من ضروب المعاملات والطرق المستقيمة ما يعنيهم عن هذا الجهد الضائع في تلمس الحيل غير المضبوطة في تطبيق الشريعة بصدق وأمانه .

وفي أبواب ألمضاربه (القرض) ما يتسع ويفتح الطريق للعمل والنظر، وهي باب واسع يلي الناس ومصالحهم العمرانية .

المراجـع الأصليـة

- القرآن الكريم.
- تفسير القرآن للطبري.
- أحكام القرآن لأبي بكر الجصاص.
- مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازي.
- صحيح البخاري.
- الموطأ للإمام مالك.
- نيل الأوطار للشوكاني.
- الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار لأبي عمر بن عبد البر.
- المنتقي شرح الموطأ لأبي الوليد الباجي.
- التاج والإكليل للمواق.
- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب.
- المبسوط لشمس الدين السرخسي.
- بدائل الصنائع لعلاء الدين الكاساني.
- رد المحتار لابن عابدين.
- فتاوى ابن تيمية.
- أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية.
- الحيل للقزويني.

- المحلى لابن حزم.
- المقدمة لابن خلدون.
- الفراق للقرافي.
- الأم للشافعي.
- الموافقات للشاطبي.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال لعلاء الدين الهندي.
- كشف الظنون لحاجي خليفة.
- اصطلاحات الفنون للتهاوني.

مراجـع أجنبيـة:

- I. Goldziher; Die Zajirten Scjant.
The Origins of Muhammadan Jurisprudence.
- Snoluck Hurgronjer, Verspreilde Geschriften.
- Mackdonld, Muslim Thoeolgy Jurisprudence.
- The Encyclopaedea of Islam.

منهج الاقتصاد الإسلامي وذاتيته

د . محمد شوقي الفنجري

أتناول في هذه الورقة المقتضبة مطلبين مهمين:

المطلب الأول: منهج الاقتصاد الإسلامي.

المطلب الثاني: ذاتية الاقتصاد الإسلامي.

وندرس المطلب الأول (منهج الاقتصاد الاسلامي) في ثلاثة فروع على الوجه الآتي:

الفرع الأول: طبيعة الدراسات الاقتصادية الإسلامية.

الفرع الثاني: دور الباحث في الاقتصاد الإسلامي.

الفرع الثالث: أزمة الاقتصاد الإسلامي والسبيل إلى إحيائه.

الفرع الأول : طبيعة الدراسات الاقتصادية الإسلامية

١- الدراسات الاقتصادية الإسلامية ذات طابع (مذهبي وتطبيقي)، إذ إنها لا تعالج الاقتصاد (كعلم) أي دراسة ما هو كائن[1] وإنما تعالج الاقتصاد (كمذهب ونظام) أي دراسة ما يجب أن يكون[1].

---

[1] انظر ما سبق أن أوضحناه بصفحة ٣٨ من هذا الكتاب، تحت عنوان (طابع علم الاقتصاد).

ذلك أنه لا يهم الإسلام تفسير الظواهر الاقتصادية واستخلاص قوانينها، وإنما الذي يهمه هو تحديد أهداف النشاط الاقتصادي، وكيفية تنظيم ذلك النشاط.

وهنا يبرز (الاقتصاد الإسلامي) الذي يوجه النشاط الاقتصادي، وينظمه على ضوء تعاليم الإسلام، بحيث يتميز عن (الاقتصاد الحر) بأشكاله الرأسمالية المختلفة وعن (الاقتصاد الجماعي) بأشكاله الاشتراكية المختلفة.

٢- وليس في (الاقتصاد الإسلامي) كما في (الاقتصاد الحر) أو (الاقتصاد الجماعي)، سوى مذهب اقتصادي واحد، يتمثل بالنسبة للاقتصاد الإسلامي، في تلك الأصول والمبادئ الإسلامية، حسبما وردت في نصوص القرآن والسنة.

وأنه في حدود المبادئ والأصول الاقتصادية -(إسلامية) كانت أو (فردية) أو (جماعية)- تختلف التطبيقات أو النظم الاقتصادية باختلاف ظروف الزمان والمكان.

ولا يعدو الأمر كما عبر عنه رجال الفقه الإسلامي أنفسهم بأنه خلاف زمان ومكان لا حجة وبرهان[٢]، ولا يعدو الأمر بتعبير رجال الاقتصاد

---

[١]انظر ما سبق أن أوضحناه بصفحة ٤٠ من هذا الكتاب، تحت عنوان (طابع المذهب الاقتصاد).

[٢] انظر كتابنا الأول من سلسلة الاقتصاد الإسلامي (ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية وأهمية الاقتصاد الإسلامي)، مرجع سابق، ص ٢٩.

الوضعي من تعدد الأنظمة الاقتصادية في إطار المذهب الاقتصادي الواحد.

٣- وقد يحدث أن تتقارب النظم الاقتصادية، مما قد يدعو بعضهم إلى القول مثلًا أن النظام الاقتصادي المصري أو العراقي أو الجزائري وغيره ليس إسلاميًا، وإنما هو يقترب من المذهب الجماعي (الاشتراكي). أو قولهم بأن النظام الاقتصادي السعودي أو الكويتي أو المغربي، يدين بالمذهب الفردي (الرأسمالي) أو هو من قبيل الاقتصاد الحر.

فهذه أقوال خاطئة تغفل التفرقة بين المذاهب الاقتصادية المختلفة (إسلامية) كانت أو (فردية) أو (جماعية)، وأن الخلاف بينها هو خلاف جوهري في الأسس والمبادئ. أما الخلاف بين النظم الاقتصادية للمذهب الواحد، فهو خلاف تفصيلي في الوسائل والأساليب. وعليه يظل الخلاف بين النظم الاقتصادية للمذاهب المختلفة هو خلاف جوهري، وإن تلاقت بعض هذه النظم في بعض الوسائل والأساليب[1].

وترتيب على ذلك، فإن أخذ بعض الدول الإسلامية كمصر والعراق والجزائر وغيرها، ببعض الأساليب الاشتراكية كالتوسع في الملكية العامة، وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، لا يحيلها -كما يريد أو يدعي بعضهم- إلى دولة اشتراكية، تدور في فلك الكتلة الشرقية الشيوعية بزعامة روسيا. وكذلك بالمثل أن أخذت بعض الدول الإسلامية

---

[1] انظر كتابنا (المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي)، مرجع سابق، ص ٥٠.

كالسعودية أو الكويت أو المغرب، ببعض الأساليب الرأسمالية كالتوسع في الملكية الخاصة وإطلاق الحرية الاقتصادية، لا يحيلها -كما يريد أو يزعم بعضهم الآخر- إلى دولة رأسمالية تدور في فلك الكتلة الغربية الرأسمالية بزعامة أمريكا. وإنما يظل الحكم على هذه الدولة أو تلك من حيث خضوعها أو ارتباطها بالاقتصاد الإسلامي من عدمه، هو بمدى التزامها بأصول الإسلام ومبادئه الاقتصادية، والتي منها على نحو ما سنعرض له، الإقرار بالملكية المزدوجة الخاصة والعامة، وذلك باعتبارهما أصلين متعادلين، بحيث لا يتوسع أو يضيق من دائرة إحداهما على حساب الآخر إلا وفقًا للصالح العام، وبقدر ما تتطلبه ظروف كل مجتمع، وبحيث يظل كل منهما مكملًا للآخر دون تصادم أو مصادرة.

ولاشك أن أعمال كل أصل اقتصادي إسلامي وأسلوب تطبيقه، هو أمر تقديري تترخص فيه كل دولة إسلامية بحسب ظروفها، ولا يقبل أن يفرض عليها أسلوب أو نهج معين بالذات.

وهذا في الواقع لا يتعدى القول بأن لكل مذهب اقتصادي أصولًا معينة، يتحرك في إطارها أي نظام اقتصادي يدين بهذا المذهب. وإنه في حدود هذه الأصول التي يقوم عليها كل مذهب اقتصادي مجال واسع لتطبيقات متغايرة وفقًا لتغاير ظروف كل مجتمع.

الفرع الثاني : دور الباحث في الاقتصاد الإسلامي

١– إن مهمة الباحث في الاقتصاد الإسلامي ليست عملية إنشاء المذهب الاقتصادي في الإسلام، وليست عملية ابتداع النظريات أو النظم الاقتصادية، وإنما هي عملية الكشف عن المذهب الاقتصادي الإسلامي، وهي عملية استظهار الحلول الاقتصادية فيما يعرض للمجتمع من مشكلات اقتصادية.

فدور الباحث في الاقتصاد الإسلامي بشقيه مذهبًا ونظامًا، هو دور الكاشف لا المنشئ. فهو ليس كأي باحث اقتصادي حر في بحثه، وإنما هو مقيد في الكشف عن حكم الله في المسائل الاقتصادية بنصوص القرآن والسنة، وذلك إذا وجد النص، فإن لم يوجد فهو مقيد بالاجتهاد لاستظهار الحلول الإسلامية في تلك المسائل، وذلك بالطرق الشرعية المقررة من قياس واستصلاح واستحسان واستصحاب.. إلخ.

٢– وعليه فإن أية محاولة لدراسة النشاط الاقتصادي، خارج نصوص القرآن أو السنة أو بغير الطرق الشرعية المقررة، لا تمت إلى الاقتصاد الإسلامي بصلة.

ولا يوصف المذهب الاقتصادي أو النظم أو النظريات الاقتصادية المختلفة بأنها إسلامية، إلا بقدر تعبيرها عن نصوص القرآن والسنة، والتزامها بالطرق الشرعية المقررة.

٣- وهذا يعود بنا إلى التنبيه بأنه لا يكفي في الباحث في الاقتصاد الإسلامي، الإلمام بالدراسات الاقتصادية الفنية، وإنما أيضًا - وعلى نفس المستوى- الإلمام بالدراسات الإسلامية الفقهية، وعلى رأسها أصول الفقه والتمييز بين النصوص الشرعية.

ويكفي للدلالة على ذلك الإشارة -على سبيل المثال- إلى ما ورد في السنة النبوية (من كان له أرض فليزرعها، أو ليمنحها أخاه ولا يكريها)[1]، فقد اعتبر الإمام ابن حزم هذا النص هو تشريع عام، يلتزم بحكمه المسلمون في كل زمان ومكان، ومن ثَمّ فهو يمنع بصفة مطلقة إكراء الأرض أي تأجيرها، ويقرر في عبارات صارمة بكتابه المحلى "إن الأرض لمن يزرعها"[2]، بينما يذهب أغلب علماء الفقه الإسلامي لأن هذا النص هو تشريع خاص موقوت يتوافر شروط معينة، واستدلوا على ذلك بأنه حين هاجر الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى المدينة، وكانت تتمثل الثروة العامة في الأرض وزراعتها، وكانت يومئذ في يد الأنصار وحدهم، ومنهم من كان يملك فوق حاجته ويعجز عن زراعة ما كان يملكه فيؤجره لغيره، فرأى الرسول (عليه السلام) أن المصلحة تقضي بالنهي عن إكراء الأرض، وأشار على من عنده فوق طاقته أو حاجته أن

---

(١) وينطوي هذا الحديث على "هدف عظيم هو التقليل من عدد الأجزاء والزيادة في عدد الملاك، ذلك أن أعظم آفة تصيب المجتمع، وتهز كيانه وتنخر في عظامه من حيث يشعر أو لا يشعر، أن يوجد الثراء الفاحش إلى جانب الفقر المدقع، أن يوجد من يملك القناطير المقنطرة وبجواره من لا يملك قوت يومه، أن يوجد من يضع يده على بطنه يشكو زحمة التخمة وبجواره من يضع يده على بطنه يشكو عضة الجوع".
انظر الدكتور يوسف القرضاوي، في كتابه فقه الزكاة، الطبعة الثالثة ١٣٩٦/١٩٧٦، لناشره مؤسسة الرسالة ببيروت.
(٢) انظر الإمام ابن حزم في كتابه المحلى، الجزء التاسع، المسألة رقم ١٢٩٧.

يمنح الزائد أخاه، ليقوم على زراعتها دون أن يؤخذ منه نظير لذلك، وذلك توسعة على المهاجرين بإيجاد عمل لهم يرتزقون منه، حتى إذا تغيرت المصلحة واستقرت الأمور ووجد الفقراء من المهاجرين رزقًا، أباح (عليه الصلاة والسلام) لأصحاب هذه الأرض إكراءها لغيرهم، كما كان الحال قبل مقدمه إلى المدينة[1].

ومن هنا يتبين أن الحلاف حول فهم الأدلة الشرعية، أدى إلى خلاف خطير في المجال الاقتصادي، ولا يحسمه سوى الدراسة الدقيقة بأصول الفقه، ومعرفة سبب نزول النص أو أحوال تطبيقه.

الفرع الثالث : أزمة الاقتصاد الإسلامي والسبيل إلى أحيائه

١- إن البحث في الاقتصاد الإسلامي بشقيه، مذهبًا ونظامًا، هو اليوم من أشق المهام وأعسرها، ويرجع ذلك في نظرنا إلى سببين رئيسيين:

أولهما: قفل باب الاجتهاد منذ نحو عشرة قرون[2]، وبالتالي عطلت المبادئ الاقتصادية عن مواجهة حاجات المجتمع المتغيرة. كما ندرت الدراسات الاقتصادية الإسلامية بالمعنى العلمي المعروف، حتى وجدنا الكثير من المثقفين لا يتصور وجود اقتصاد إسلامي يستطيع أن

---

[1] انظر فضيلة أستاذنا المرحوم الشيخ علي الحفيف في بحثه (الملكية الفردية وتحديدها في الإسلام)، والمقدم لمؤتمر علماء المسلمين الأول المنعقد بالقاهرة في مارس سنة ١٩٦٤، كتاب المؤتمر المذكور لناشره مجمع البحوث الإسلامية بمشيخة الأزهر الشريف، ص ١٢٨.

[2] انظر ما سبق أن أوضحناه بصفحة ٥٤ من هذا الكتاب، تحت عنوان (قفل باب الاجتهاد).

يلبي حاجات المجتمع الحديث، أو يقف في مقابلة الاقتصاديَين السائدَين الرأسمالي والاشتراكي.

ثانيهما: تعقد الحياة الاقتصادية، بحيث لم يعد يكفي في الباحث مجرد الإحاطة بالدراسات الإسلامية والفقهية الواسعة، بل أصبح يتطلب منه وعلى نفس المستوى الإحاطة بالدراسات الاقتصادية الفنية الدقيقة والنظم الاقتصادية المعاصرة.

٢- وحتى يمكن إحياء الاقتصاد الإسلامي، وبالتالي يلتزم به العالم الإسلامي، ويقتنع العالم أجمع بصلاحيته، لابد أن تنشط وأن تتعدد بحوث الاقتصاد الإسلامي متضافرة في مجالين:

أولهما: الكشف عن الأصول والمبادئ الاقتصادية الإسلامية بلغة العصر.

ثانيهما: أعمال هذه الأصول وربطها بما هو واقع بعالمنا الاقتصادي المعقد الحالي.

وهذه المهمة بشقيها يعزف عنها تلقائيًا اقتصاديونا الفنيون؛ إذ تعوزهم الدراسات الفقهية الإسلامية، كما يقصر عنها علماء الدين؛ إذ تعوزهم الدراسات الاقتصادية الفنية.

ومن هنا كانت أزمة الاقتصاد الإسلامي ومشكلته، وكانت حلقته المفقودة، هو أنه لا يوجد عندنا بكفاية علماء متخصصون في الاقتصاد الإسلامي. ومن هنا فإن المسلمين اليوم، قادة وشعوبًا، ما زالوا يدورون في

حلقة مفرغة، يتطلعون إلى الاقتصاد الإسلامي ويطالبون بالحلول الإسلامية، ثم يتوزعون بين الاقتصادين الرأسمالي والاشتراكي، ويطبقون الحلول الرأسمالية أو الاشتراكية. وفي النهاية يعيشون في كنف أنظمة أجنبية لا يرتاحون لها أو يطمئنون إليها.

وليس من سبيل لعلاج هذه الحال، أو التخلص من هذه الحلقة المفرغة، إلا بإعداد العالم في الاقتصاد الإسلامي الذي يجمع بين (الثقافة الإسلامية الفقهية الواسعة) وبين (الثقافة الاقتصادية الفنية المعاصرة). ولن يكون ذلك عن طريق استصراخ الهمم، أو مناشدة علماء الاقتصاد بالتخصص في الإسلاميات، أو علماء الدين بالتخصص في الاقتصاد، وإنما عن طريق إنشاء كراسٍ لهذه المادة بالجامعة الإسلامية، وتعميم تدريسها بكافة كليات ومعاهد الحقوق والتجارة والإدارة والشريعة والاقتصاد. وحينئذ يقبل عليها طلابها المتخصصون، فتتعدد أبحاثها وتتسع، وتنشط دراستها وتعمق، وتفرض وجودها على الفكر الإنساني، وتلعب دورها الفعال في خدمة الإسلام وتوجيه حياة المسلمين.

٣- ويوم أن تنشأ في مختلف جامعات العالم الإسلامي ومعاهدة المتخصصة كراسٍ للاقتصاد الإسلامي، فإنه سيكون على شاغليها مهام شاقة ومتعددة، أخصها:

أولًا: التوافر على دراسة نصوص القرآن والسنة ذات الصلة بالحياة الاقتصادية، وبيان كيفية إعمالها بما يتلاءم وظروف الزمان والمكان، واقتراح الحلول الإسلامية لمختلف مشكلات العصر الاقتصادية.

ثانيًا: القيام بدراسات مقارنة بين المذهب الاقتصادي في الإسلام والمذاهب الاقتصادية الأخرى، ومدى تباين التطبيقات الاقتصادية نتيجة الاختلافات الموجودة بينها، مع إجراء تقويم لكل منها.

ثالثًا: الرجوع إلى مؤلفات فقهاء الشريعة الإسلامية، واستخراج آرائهم التفصيلية في الموضوعات الداخلة في المجال الاقتصادي، وعرضها بالصيغة العلمية المستخدمة في الدراسات الاقتصادية الحديثة، مع التعليق عليها.

رابعًا: تتبع الفكر الاقتصادي لدى جمهرة العلماء المسلمين، في مختلف الأزمان والقطار الإسلامية، واستخلاص ما يوجد بينها من تباين مع تحقيق أسانيد كل رأي منها وتقويمه.

خامسًا: الإشراف على تكوين مكتبات علمية، تضم المؤلفات والبحوث والرسائل والدوريات العلمية المعنية بالدراسات الاقتصادية في الإسلام.

سادسًا: تشجيع رسائل الماجستير والدكتوراه في الاقتصاد الإسلامي، والعمل على تنشئة عناصر شابة من الباحثين، الذين يجمعون بين الثقافتين الإسلامية الفقهية والاقتصادية الفنية.

سابعًا: دراسة الأوضاع الاقتصادية للعالم الإسلامي، وتَقَصِّي ما يعانيه هذا العالم من تخلف، ورسم الطريق المدروس لإقامة صروح اقتصادية إسلامية في العالم الإسلامي، وتحقيق تعاونه وتكامله الاقتصادي.

إننا نذهب بعيدًا، إذ نتطلع إلى اليوم الذي تتعدد فيه بالعالم الإسلامي مراكز أو معاهد عالية متخصصة في الاقتصاد الإسلامي[1]. فالاقتصاد هو المجال الحيوي الذي تتجلى فيه قوة الإسلام المادية والروحية، وهو الذي يتحقق من خلاله تماسك الأمة الإسلامية وعظمتها ورسالتها العالمية.

المطلب الثاني : ذاتية الاقتصاد الإسلامي

ندرس هذا المطلب في ثلاثة فروع، على الوجه الآتي:

الفرع الأول: التفرقة بين (الاقتصاد الإسلامي) وبين (علم الاقتصاد).

الفرع الثاني: التفرقة بين (الاقتصاد الإسلامي) وبين (الاقتصاديات الموضعية السائدة).

الفرع الثالث: ذاتية الاقتصاد الإسلامي.

---

(1) انظر ما سبق أن أشرنا إليه بصفحة (١٣) من هذا الكتاب، حيث أنشأت جامعة الملك عبد العزيز بجدة في سنة ١٣٩٧/١٩٧٧م (المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي). وأنشأت جامعة الأزهر بالقاهرة سنة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م (مركز صالح عبد الله كامل للأبحاث والدراسات التجارية الإسلامية). وأنشأ الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية في قبرص التركية سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م (المعهد الدولي للبنوك والاقتصاد الإسلامي). وإن جامعة الإمام محمد بالرياض بصدد تحويل قسم الاقتصاد الإسلامي بكلية الشريعة بها، إلى كلية قائمة بذاتها باسم (كلية الاقتصاد الإسلامي).

الفرع الأول : التفرقة بين (علم الاقتصاد) وبين (الاقتصاد الإسلامي)

١– علم الاقتصاد:

سبق أن أوضحنا أن (علم الاقتصاد)، شأنه شأن سائر العلوم البحتة يدرس (ما هو كائن) في مجال تخصصه وهو النشاط الاقتصادي. وذلك بقصد تحليل الظواهر الاقتصادية، واستخلاص القوانين التي تحكمها كقانون العرض والطلب، وقانون أقل مجهود أو أقل تكلفة، وقانون تناقض المنفعة، وقانون تزايد العلة... إلخ.

فهو على هذا الأساس (علم محايد) لا دين ولا جنسية له. بحيث لا يستقل به اقتصاد دون آخر. إذ لا يمكن وصف القوانين الاقتصادية سالفة الذكر بأنها رأسمالية أو اشتراكية أو إسلامية، ؟؟؟ الدول تبعًا لاختلاف مفاهيمها الاقتصادية.

٢– الاقتصاد الإسلامي:

أما (الاقتصاد الإسلامي) ومثله الاقتصاد الفردي أو الحر أو الرأسمالي، وكذا الاقتصاد الجماعي أو الماركسي أو الاشتراكي، فإنه لا يدرس (ما هو كائن) مما لا يختلف عليه أحد، وإنما يدرس (ما يجب أن يكون)، مما يثور حوله الخلاف بحسب ما ينشده كل مجتمع من حيث أهداف الحياة الاقتصادية، ورسم الوسائل المؤدية إلى تطبيق هذه الأهداف.

وعلى هذا الأساس لا تختلف هذه الاقتصاديات رأسمالية كانت أو اشتراكية أو إسلامية، حول القوانين الاقتصادية، أي علم الاقتصاد، وإنما تختلف فيما بينها بحسب ما تستهدفه باختلاف ظروف كل مجتمع، واختلاف الأصول الاقتصادية التي يدين بها في مجال تصوره للعدالة وطريقة تحقيقها، أي المذهب الاقتصادي.

٣- الرابطة بين علم الاقتصاد والاقتصاد الإسلامي:

والعلاقة وثيقة بين النشاط الاقتصادي أي ما هو كائن مما يعالجه (علم الاقتصاد)، وبين توجيه هذا النشاط أي ما يجب أن يكون مما تعالجه الاقتصاديات المختلفة (رأسمالية) كانت أو (اشتراكية) أو (إسلامية)، الأمر الذي يتطلب من الباحث في الاقتصاد الإسلامي أن يكون ملمًا بالشريعة الإسلامية وأصول الفقه، وكذا يعلم الاقتصاد والمذاهب الاقتصادية السائدة.

وبعبارة أخرى أنه لم يعد يكفي في الباحث في الاقتصاد الإسلامي مجرد الإحاطة بالدراسات الإسلامية أو الفقهية الواسعة، بل أصبح يتطلب منه -وعلى نفس المستوى- الإحاطة بالدراسات الاقتصادية الفنية والنظم الاقتصادية المعاصرة.

الفرع الثاني : التفرقة بين (الاقتصاد الإسلامي) وبين (الاقتصاديات الوضعية السائدة)

لسنا هذا بصدد تفصيل أوجه الخلاف بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاديات الأخرى. ولكننا نشير إلى ثلاثة أمور أساسية:

أولها: بين المصلحة الخاصة والعامة:

إن كافة الاقتصاديات الوضعية تقرر أنها لا تستهدف إلا مصلحة إنسان وسعادته. ولكن المصلحة قد تكون عامة أو خاصة، وقد تتعارضان.

وهنا تختلف الاقتصاديات الوضعية بحسب سياستها من هاتين المصلحتين: فبعضها كالاقتصاد الرأسمالي، والذي تدين به دول المعسكر الغربي، يجعل الفرد هدفه، فيهتم بمصلحته أولًا ويقدمه على المجتمع، وما يستتبع ذلك بصفة أساسية من سيادة الملكية الخاصة، أو بعبارة أخرى أن تكون الملكية الخاصة هي الأصل والملكية العامة هي الاستثناء. وبعضها كالاقتصاد الاشتراكي، والذي تدين به دول المعسكر الشرقي، يجعل المجتمع هدفه، فيهتم بمصلحته أولًا ويقدمه على الفرد، وما يستتبع ذلك بصفة أساسية من سيادة الملكية العامة، أو بعبارة أخرى أن تكون الملكية الخاصة هي الاستثناء.

وينفرد الإسلام منذ البدء، وعلى نحو ما سنبنيه في الفرع التالي من هذه الدراسة، بسياسة اقتصادية متميزة، لا ترتكز أساسًا على الفرد شأن الاقتصاد الرأسمالي، ولا على المجتمع فحسب شأن الاقتصاد الاشتراكين وإنما قوامها التوفيق والموازنة والمواءمة بين مصلحة الفرد ومصلحة

المجتمع. وأساس ذلك قوله تعالى: ﴿لا تَظلِمون ولا تُظلَمون﴾[1]، وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار"[2].

وعليه يكون الحل الاقتصادي لأية مشكلة إسلاميًا بقدر ما يحقق التوفيق والموازنة والملائمة بين المصلحتين الخاصة والعامة دون إهدار إحداهما، وما يستتبع ذلك بصفة أساسية من تواجد الملكيتين الخاصة والعامة كأصلين يتعادلان ويكمل كلاهما الآخر، بحيث لا تضيق دائرة أحدهما أو تتسع على حساب الآخر إلا بقدر ما تتطلب ظروف كل مجتمع والصالح العام، على النحو الذي لمسناه في العهد الإسلامي الأول، وخاصة موقف عمر بن الخطاب بالنسبة للأراضي المفتوحة[3].

ثانيها: اختلاف الصفة المادية للنشاط الاقتصاد:

إن كافة الاقتصاديات الوضعية تجمعها كلها رابطة واحدة، ألا وهي ماديتها. فغاية النشاط الاقتصادي الرأسمالي هو أن يحقق كل فرد أكبر قدر من الربح والكسب المادي، وغاية النشاط الاقتصادي الاشتراكي هو أن يحقق كل مجتمع أكبر قدر من الرفاهية والرخاء المادي.

---

(1) سورة البقرة: الآية رقم ٢٧٩.

(2) مسند الإمام أحمد بن حنبل.

وقد أعطانا الرسول عليه الصلاة والسلام صورة بسيطة، ولكنها عميقة المعنى في التوفيق بين المصلحتين الخاصة والعامة، بقوله: "إن قومًا ركبوا سفينة فاقتسموا وصار لكل منهم موضع، فنقر رجل منهم موضعه بفأسه، فقالوا له ماذا تصنع؟ قال هذا مكاني أصنع فيه ما أشاء. فإن أخذوا على يده نجا ونجوا، وإن تركوه هلك وهلكوا". أخرجه البخاري والترمذي.

(3) انظر كتابنا المدخل إلى الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٠٢ – ١٠٣.

فالمادة في كافة المذاهب والنظم الاقتصادية الوضعية مطلوبة لذاتها، كأن حقيقة العالم تنحصر في ماديته. وكان من نتيجة ذلك هذا الصراع العنيف بين هذه المذاهب والنظم حول السيطرة على خيرات العالم، إلى حد التهديد بالحرب وانتفاء السلام على مستوى العالم، وكان هذا الخواء النفسي وذلك الإفلاس الروحي على مستوى الأفراد، وغيره مما تعانيه مجتمعات اليوم وتتجرع مرارته.

بخلاف الأمر في الاقتصاد الإسلامي، فإنه إلى جانب إيمانه بالعامل المادي وأن النشاط الاقتصادي لا يمكن أن يكون ماديًا، إلا أنه لا يغفل الجانب الروحي في الكيان البشري. وكل ما يفعله الإسلام بهذا الخصوص، هو أن يتجه المرء بنشاطه الاقتصادي إلى الله تعالى ابتغاء مرضاته وخشيته، ومن ثم فهو يعمر الدنيا وينميها ليكون بحق خليفة الله في أرضه. وهو يحل التعاون والتكامل محل الصراع والتناقض. فما الروحانية في الإسلام إلا الإحساس بالله تعالى في كل عمل نقوم به، وهو خشيته ومراقبته سبحانه وتعالى في كل نشاط اقتصادي نباشره، بحيث لا يكون هذا العمل أو ذلك النشاط إلا عملًا ونشاطًا صالحًا نستهدف به وجه الحق ومرضاته تعالى.

ثالثها: حول تحديد عناصر الإنتاج وعائها:

في الاقتصاد الرأسمالي

عناصر الإنتاج أربعة هي: العمل وعائده الأجر، والطبيعة وعائدها الريع، ورأس المال وعائده الفائدة، والمنظم وعائده الربح. ويتحدد ثمن

أو قيمة كل عنصر من عناصر الإنتاج سالفة الذكر، على أساس سعر السوق، والذي تحدده قوى العرض والطلب.

وفي الاقتصاد الاشتراكي:

عنصر الإنتاج الأساسي هو العمل سواء كان يدويًا أو عقليًا. وعائده هو الأجر أو الراتب، والذي تحدده السلطات حسب خطة التنمية الاقتصادية،، آخذة في الاعتبار قوى العرض والطلب دون أن تتقيد بهما تقيدًا تامًا. أما بقية عناصر الإنتاج الأخرى: كالطبيعة، ورأس المال، والمنظم، فتظل موجودة وإنما ينتقل عائدها إلى الدولة تتصرف فيها بحسب خطة التنمية[1].

أما في الاقتصاد الإسلامي:

فقد أبدينا في كتابنا الثاني من سلسلة الاقتصاد الإسلامي والمعنون بـ(الإسلام والمشكلة الاقتصادية) أن عناصر الإنتاج اثنان هما: العمل ورأس المال، مع التنبيه بأن رأس المال وحده لا يكون له عائد إلا إذا ساهم مع العمل في الغرم، وحينئذ يكون له نصيب في العائد أيًا كانت نسبته بحسب الاتفاق، وذلك في صورة (ربح) لا فائدة و(إيجار) لا

---

[1] انظر تفصيل ذلك لدى الدكتور صلاح الدين نامق، في مؤلفه (أسس علم الاقتصاد الاشتراكي)، لناشره دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة سن ١٩٦٦، صفحة ١٦١ وما بعدها.

وانظر كذلك مؤلفه (علم الاقتصاد). لناشره دار النهضة العربية بمصر، طبعة سنة ١٩٦٩، ص ٣٢.

ربع[1]. ولقد ذهبنا إلى أن عناصر الإنتاج أو عوامله في الإسلام اثنان هما: العمل ورأس المال، وذلك استنادًا إلى إجماع فقهاء المسلمين على توزيع الربح، وهو عائد أو حصيلة الإنتاج، بين العمل ورأس المال. ففي عقد (المضاربة) ويسمى أيضًا (بالمقارضة) يقدم أحد الشركاء وهو رب المال أي القارض (رأس المال)، بينما يقدم الشريك الآخر، وهو رب العمل أي المضارب (العمل)، وقد سمي كذلك لأنه يضرب في الأرض ويسعى فيها قصدًا إلى المال وتنمية الثروة.

ونضيف هنا بأن ثمة عنصر آخر من عناصر الإنتاج تغفله سائر المذاهب والنظم الاقتصادية الوضعية، ولكن يكشف عنه الاقتصاد الإسلامي بل يعتبره من أهم عناصر الإنتاج، ألا وهو عنصر (التقوى)، أي ابتغاء وجه الله تعالى ومراعاته وخشيته سبحانه، في كل ما تقوم به من عمل أو تباشره من نشاط اقتصادي، وهو ما عبرت عنه عدة آيات قرآنية وأحاديث نبوية، نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿ولو أنَّ أهلَ القوى آمنوا واتقَوا لفتحنا عليهم بركاتٍ من السماءِ والأرضِ ولكن كذبوا فأخَذْناهُم بما كانوا يَكسِبون﴾[2].

وعليه فإن عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي، هي بحسب تحليلنا ثلاثة، هي:

---

[1] انظر كتابنا (الإسلام والمشكلة الاقتصادية) الطبعة الأولى، سنة ١٩٧٨، لناشره مكتبة الأنجلو المصرية، ص٧٠ وما بعدها، أو الطبعة الثانية سنة ١٩٨١، لناشره مكتبة السلام العالمية بالقاهرة، ص٦٢ وما بعدها.

[2] سورة الأعراف: الآية رقم ٩٦.

١- العمل:

ويشمل حسبما أسلفنا (عمل العامل) وهو المجهود الذي يبذله الإنسان لخلق المنفعة، سواء كان يدويًا كعمل الفلاح والعامل، أم عقليًا كعمل المدرس أو الطبيب أو المحامي. كما يشمل (عمل المنظم)، وهو الذي يوجه العملية الإنتاجية، ويوائم بين عناصر الإنتاج المختلفة، مما يحقق سير الإنتاج ومضاعفته.

وعائد العمل في الإسلام يكون في شكل محدد وهو (الأجر)، أو في شكل غير محدد وهو (الربح).

٢- رأس المال:

ويشمل حسبما أسلفنا (الطبيعة)، وهي الثروات التي ليس للإنسان دخل في وجودها، كالأرض والماء والحيوان والمناجم. كما يشمل (رأس المال) بمعناه المعروف، أي الثروات الناتجة عن تضافر العمل والطبيعة والتي لا تصلح لإشباع حاجات الناس مباشرة، وإنما تستخدم لإنتاج مواد أخرى صالحة للإشباع المباشر، ومن قبيل ذلك رءوس الأموال السائلة كالنقود، ورءوس الأموال العينية كالمباني والآلات.

وعنصر رأس المال وحده ليس له عائد في الإسلام، إذ المال لا يلد مالًا. وإنما يتحقق عائده إذا شارك عنصر العمل متحملًا غرمه كما يستفيد من غنمه. وحينئذ يكون له عائد في شكل (أرباح) بالنسبة لرأس

المال النقدي، كالأموال السائلة، أو في شكل (إيجار) بالنسبة لرأس المال العيني، كالأطيان والمباني. ولعل هذا هو السبب في أن الإسلام لا يعترف (بالفائدة) كعائد لرأس المال وحده[1]، كما لا يعترف (بالريع) كعائد للأرض وحدها[2].

٣- التقوى:

ومفهوم التقوى في الإسلام هو العمل الصالح ابتغاء وجه الله، وصدق الله العظيم: ﴿وما خلقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليعبدون * ما أريدُ مِنهم مِن رزقٍ وما أريدُ أن يُطعِمون * إنَّ اللهَ هو الرازقُ ذو القوةِ المتين﴾[3]، وصدق رسوله الكريم: "ما عُبِدَ اللهُ بمثلِ عملٍ صالحٍ"[4]، وقوله عليه السلام: "إن اللهَ عز وجل لا يقبلُ من العملِ إلا ما كان خالصًا وابتغي به وجهه"[5].

---

[1] انظر كتابنا المعنون (نحو اقتصاد إسلامي)، الطبعة الثانية سنة ١٩٨١، لناشره شركة مكتبات عكاظ بجدة والرياض، ص١٢١ وما بعدها.

[2] انظر الدكتور إبراهيم توفيق الطحاوي في رسالته للدكتوراه (الاقتصاد الإسلامي مذهبًا ونظامًا)، والتي اشتركنا في مناقشتها بكلية التجارة بجامعة الأزهر سنة ١٩٧١، في المبحث الخاص بعوائد عناصر الإنتاج التي يقرها والتي لا يقرها الإسلام. وقد طبعت بمعرفة مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الشريف في مجلد كبير.

[3] سورة الذاريات: الآية رقم ٦١.

[4] رواه السيوطي والطبراني.

[5] أخرجه أبو داود والنسائي.

وعائد التقوى في الإسلام هو النماء وسعة الرزق أو ما يسميه العامة بـ(البركة) في الدنيا، فضلًا عن الجنة في الآخرة وهو غاية الغايات.

الفرع الثالث : ذاتية الاقتصاد الإسلامي

محاولة الكشف عن الاقتصاد الإسلامي في دراسة مقارنة، هي في نظرنا دراسة ضرورية وأساسية، وذلك من عدة أوجه أهمها:

١- الإحاطة الشاملة بأهمية الاقتصاد الإسلامي، واستظهار أهم خصائصه.

٢- الوقوف على حكم الإسلام بالنسبة للمذاهب والنظم الاقتصادية السائدة.

٣- الوقوف مقدمًا على رأي الإسلام بالنسبة لمختلف المسائل والمشكلات الاقتصادية المعاصرة.

وفي رأينا أنه يمكن رد الاقتصاد الإسلامي وسياسته المتميزة إلى ثلاثة أركان أو خصائص رئيسية، نعالج كل منها باختصار في مبحث مستقل، على الوجه الآتي:[١]

المبحث الأول: الجمع بين الثبات والتطور، أو خاصة المذهب والنظام.

---

[١] لمزيد من التفاصيل، يرجع إلى كتابنا الأول من سلسلة الاقتصاد الإسلامي، والمعنون بـ(ذاتية السياسة الاقتصادية الإسلامية وأهمية الاقتصاد الإسلامي)، مرجع سابق.

المبحث الثاني: الجمع بين المصلحتين الخاصة والعامة، أو خاصة التوفير والموازنة بين المصالح المتضاربة.

المبحث الثالث: الجمع بين المصالح المادية والحاجات الروحية، أو خاصة الإحساس بالله تعالى ومراقبته في كل نشاط اقتصادي.

المبحث الأول : الجمع بين الثبات والتطور أو خاصة المذهب والنظام

الاقتصاد الإسلامي هو اقتصاد (إلهي) من حيث أصوله، (وضعي) من حيث تطبيقه. ومؤدى ذلك أنه (اقتصاد ثابت)، وهو في نفس الوقت (اقتصاد متطور).

١- فهو اقتصاد ثابت:

وذلك من حيث أصوله الاقتصادية التي وردت في نصوص القرآن والسنة، مما سبق بيانه، فهذه الأصول أو المبادئ الاقتصادية الإسلامية غير قابلة للتغيير أو التبديل، ويخضع لها المسلمون في كل زمان ومكان، بغض النظر عن تطور المجتمع من حيث تقدمه أو تخلفه، وبغض النظر عن أدوات وأشكال الإنتاج السائدة في المجتمع، وهو ما عبرنا عنه باصطلاح (المذهب الاقتصادي الإسلامي).

٢- وهو اقتصاد متطور:

وذلك من حيث تفاصيل هذه الأصول بما يتلاءم وظروف الزمان والمكان، ومن ثَمَّ تتعدد أو تختلف التطبيقات الاقتصادية والإسلامية

باختلاف المجتمعات، وهو ما عبرنا عنه باصطلاح (النظام أو النظم الاقتصادية الإسلامية).

ونخلص من ذلك إلى ثلاث حقائق رئيسية:

١- الاقتصاد الإسلامي هو اقتصاد (إلهي) من حيث المذهب، (وضعي) من حيث النظام.

٢- المذهب الاقتصادي الإسلامي صالح لكل زمان ومكان، فلا يرتبط بمرحلة تاريخية معينة.

٣- النظام الاقتصادي الإسلامي يختلف باختلاف الزمان والمكان، فلا يقتصر على صورة تطبيقية معينة.

ونوضح ما تقدم باختصار فيما يلي:

أولًا: الاقتصاد الإسلامي هو اقتصاد (إلهي) من حيث المذهب أو الأيديولوجية، و(وضعي) من حيث النظام أو التطبيق:

فالأصول أو المبادئ الاقتصادي الإسلامية، والتي عبرنا عنها باصطلاح (المذهب الاقتصادي الإسلامي) إنما يستدل عليها مباشرة من نصوص القرآن السنة، كمبدأ إقرار الملكية الخاصة وحمايتها إلى أقصى الحدود، من واقع آيات وأحاديث الملكية والميراث وحد السرقة. ومبدأ ضمان حد الكفاية لا الكفاف لكل مواطن، من واقع آيات وأحاديث الزكاة، التي تمثل في الإسلام مؤسس الضمان الاجتماعي بالتعبير

الحديث. ومبدأ حفظ التوازن الاقتصادي بين أفراد المجتمع من قوله تعالى: ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾، وآيات وأحاديث أخرى.

١- وقد جاءت نصوص القرآن والسنة في المجال الاقتصادي محدودة وعامة، ومن ثم قد استلزم الإسلام الاجتهاد في أعمالها وملاءمة تطبيقها باختلاف ظروف الزمن والمكان، وهو ما عبرنا عنه باصطلاح (النظام أو النظام الاقتصادية الإسلامية)، كاجتهاد سيدنا عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- باعتبار الأراضي المفتوحة بالشام والعراق في حكم (الملكية الجماعية)، ورفضه اعتبارها في حكم الغنيمة توزع على الفاتحين، وذلك على أساس أن النص القرآني بشأن الغنيمة لا يطبق إلا بالنسبة للأموال المنقولة، وليس بالنسبة للأموال العقارية، التي هي حق المجتمع والأجيال المستقبلية. وكاجتهاد العالم الإسلامي ابن حزم، على نحو ما أسلفنا من حيث اعتباره الأرض لمن يزرعها، وأن خير الأرض لا يكون إلا للعاملين عليها أو المشتركين في غرمها وغرسها بالمزارعة، بحيث لا يجوز عنده كراء الأرض أو تأجيرها، على خلاف ما ذهب إليه ويقرره جمهور الفقهاء بشأن جواز التأجير، مفسرين الحديث النبوي بهذا الخصوص بأنه تشريع خاص لا تشريع عام. وكاجتهاد الإمام ابن حزم وشيخ الإسلام ابن تيمية، في كيفية تطبيق المبدأ الاقتصادي الإسلامي بشأن ضمان حد الكفاية لكل مواطن.

٢- وجدير بالذكر أن الاجتهادات أو التطبيقات الاقتصادية الإسلامية في صورة أنظمة أو نظريات اقتصادية إسلامية، وإن كانت (وضعية) باعتبار جهود الأئمة في استنباطها أو استقرائها، إلا أن مرجعها ومصدرها هو الله تعالى، فعمل الباحث في الاقتصاد الإسلامي كما سبق أن ذكرنا هو تطبيقي لا إنشائي؛ ذلك لأنه لا ينشئ ولا يثبت حكمًا من عنده، وإنما هو يظهر ويكشف حكم الله في المسألة المطروحة، وذلك حسب ظنه واعتقاده.

وإنه لما كانت حياة كل مذهب، هي تطبيقاته، فقد حث الإسلام على الاجتهاد وكافأ عليه، حتى جعل للمجتهد أجرين إن أصاب وأجرًا إن أخطأ، وهو أجر اجتهاده. بل لقد ذهب الإسلام أكثر من ذلك، فاعتبر الاجتهاد هو مصدره الثاني بعد القرآن والسنة. ولا شك أن أكبر ضربة وجهها علماء المسلمين أنفسهم إلى الإسلام، هي عزوفهم عن الاجتهاد منذ أواخر القرن الرابع الهجري، فمنذ ذلك الحين كما سبق أن ألمحنا، توقف الدراسات الشرعية وتجمدت التطبيقات الإسلامية عند مرحلة تاريخية معينة، ومن ثم كان الإدعاء الظالم بأن الاقتصاد الإسلامي هو اقتصاد بدائي، لا يتناسب والقرن العشرين، والعيب مرجعه إلى قصورنا عن الاجتهاد في إعمال المبادئ الاقتصادية التي وردت بنصوص القرآن والسنة بما يتلاءم وظروف كل زمان ومكان.

٣- حقًا قد لا توفق بعض الاجتهادات الشرعية، فلا يكون سبيل إبطالها التنديد بقائليها أو تجريحهم، وإنما مقارعتها بالحجة من ذات

نصوص القرآن والسنة، وإظهار فسادها بالطرق الشرعية المقررة، من قياس واستحسان واستصلاح واستصحاب.

ويظل المعول عليه دائما هو ما تتبناه السلطة الشرعية في البلاد، وهو ما يعين أن تتضافر كافة الجهود لتأييده إن كان صحيحًا، وتصويبه إن كان فاسدًا.

ثانيًا: المذهب الاقتصادي في الإسلام صالح لكل زمان ومكان، فلا يرتبط بمرحلة تاريخية معينة:

فالمذهب الاقتصادي الإسلامي بأصوله وسياسته الإلهية، صالح لكل زمان ومكان. ولا يعني ذلك كما ادعى البعض أن الاقتصاد الإسلامي يجمد النشاط الاقتصادي عند مرحلة تاريخية معينة، هي المرحلة الاقتصادية البدائية التي ظهر فيها، بحيث لا يصلح لعصر اليوم عصر الفضاء والذرة، كما لا يعني كما ادعى البعض الآخر أنه يضع قيودًا على العقل تحد من حركته. ذلك كله منتفٍ، متى لاحظنا أمرين أساسيين:

أولها: أن هذه الأصول أو المبادئ الاقتصادية الإسلامية قليلة ومحدودة، وجاءت عامة وكلية لا تتعرض للتفاصيل، وقد قررها الإسلام كخاتم الأديان لتكون دليل الإنسانية للحركة المتطورة نحو أهدافها، فهي ليست إلا نورًا يستضيء به العقل عند تفكيره، وليست في النهاية إلا معالم وخطوطًا عريضة تصل بالفرد والمجتمع إلى سعادة الدنيا والآخرة.

ثانيها: إن هذه الأصول أو المبادئ الاقتصادية الإسلامية، لا تتعلق إلا بالحاجات الأساسية اللازمة لكل فرد أو مجتمع، بغض النظر عن

درجة تطوره أو مدى النشاط الاقتصادي أو نوعية أدوات الإنتاج ووسائله.

وعليه فإن المذهب الاقتصادي الإسلامي لا يرتبط بمرحلة تاريخية معينة أو أشكال بذاتها للإنتاج. تعتبر هذه النقطة في نظر بعض الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، كالأستاذ المرحوم الدكتور عبد الله العربي، وفضيلة الأستاذ محمد باقر الصدر، هي أحد مراكز الاختلاف الرئيسية بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الماركسي، إذ يقرر الاقتصاد الماركسي الصلة الحتمية بين تطور أدوات الإنتاج والحياة الاجتماعية، مدعيًا أنه من المستحيل أن يحتفظ مذهب اقتصادي بوجوده على مر الزمن، أو أن يصلح للحياة الإنسانية في مراحل متعددة. "ولقد تحدى الواقع الإسلامي الذي عاشته الإنسانية في عهدها المجيد منطق الماركسية التاريخي وحساباتها المادية، إذ لم يكن هذا الواقع الانقلابي، الذي خلق أمة وأقام حضارة وعدل من سير التاريخ، وليد أسلوب جديد في الإنتاج أو تغير في أشكاله وقواه"[1].

ثالثًا: النظام الاقتصادي الإسلامي يختلف باختلاف الزمان والمكان، فلا يقتصر على صورة تطبيقية معينة.

فليس في الاقتصاد الإسلامي نظام معين يلتزم به كل مجتمع إسلامي. بل بالعكس ينبغي أن تتعدد التطبيقات الاقتصادية الإسلامية

---

[1] انظر فضيلة الأستاذ محمد باقر الصدر، (اقتصادنا)، مرجع سابق، ص٨٧ و٣٠١. انظر أيضًا الدكتور محمد عبد عبد الله العربي، (الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد المعاصر)، مرجع سابق، ص٢٧٩.

بحسب ظروف كل مجتمع، وذلك في إطار مبادئ الإسلام الاقتصادية وسياسته.

١- ومن هنا ندرك خطأ الكثيرين حين ينادون بالعودة إلى النظام الاقتصادي أيام الخلفاء الراشدين؛ ذلك أن هذا النظام ليس إلا مجرد نموذج لتطبيق إسلامي، حقًا قد يكون التطبيق الإسلامي في عهد الخلفاء الراشدين هو تطبيق نموذجي لمبادئ الإسلام وأصوله الاقتصادية، ولكنه تطبيق نموذجي بحسب ظروف ذلك العصر، وأنه بعد أن اتسع النشاط الاقتصادي وتنوعت صوره، وتشابكت المصالح المادية وتعقدت الحياة الاجتماعية، قد لا يصلح هذا النموذج ليحكم مجتمعنا المعاصر. وإن الاقتصاديين المسلمين مطالبون دائمًا بإيجاد الصيغة الملائمة لكل مجتمع لإعمال المبادئ والأصول الاقتصادية الإسلامية.

٢- ومن هنا ندرك أيضًا خطأ بعض المجتمعات الإسلامية، حين تتصور أن الاقتصاد الذي تتبعه هو -دون غيره- التعبير الحقيقي عن الإسلام. ذلك أن تعدد التطبيقات الاقتصادية هو من لوازم المذهب الاقتصادي الإسلامي، وذلك بسبب اختلاف ظروف كل مجتمع، ويكون الحكم على تطبيق اقتصادي معين بأنه إسلامي أو غير إسلامي مرده مدى الالتزام بأصول الإسلام وسياسته الاقتصادية.

٣- على أنه مهما تعددت النماذج أو التطبيقات الاقتصادية الإسلامية، ومهما اتسع الخلاف بينها، فهو اختلاف في الفروع والتفاصيل لا في المبادئ والأصول، إذ كلها تستمد من معين واحد، هو

نصوص القرآن والسنة. ومن هنا كان الحديث النبوي: "اختلاف أمتي رحمة"[1]، وهو ما عبر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية بأنه "اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد"[2]. وعليه فقد يتوسع أحد المجتمعات الإسلامية في الملكية العامة على حساب الملكية الخاصة، فلا يتحول إلى مجتمع اشتراكي يدور في فلك المعسكر الشرقي. كما قد يضيق آخر من الملكية العامة لحساب الملكية الخاصة، فلا يتحول إلى مجتمع رأسمالي يدور في فلك المعسكر الغربي. ولكن يظل الاقتصاد في كلا المجتمعين إسلاميًا طالما لم يخرج عن المبدأ الاقتصادي من حيث الإبقاء على الملكيتين الخاصة والعامة. وما الخلاف بينهما إلا خلاف تطبيق بحسب ظروف الزمان والمكان.

المبحث الثاني : الجمع بين المصلحتين الخاصة والعامة

أو خاصة التوفيق والموازنة بين المصالح المتضاربة

يهدف كل (مذهب) أو (نظام) اجتماعي أو اقتصادي إلى تحقيق المصلحة، جلب النفع ودفع الضرر. ولكن المصلحة قد تكون خاصة عامة، وقد تعارضان، ومن هنا –كما سبق أن أشرنا– ؟؟؟ سياستها من هاتين المصلحتين:

---

[1] الجامع الصغير للسيوطي.

[2] انظر مجموع فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، طبعة الرياض، الجزء السادس، ص٥٨ والجزء الثالث عشر ص٣٤.

(أ) فبعضها كالمذهب الفردي والنظم المتفرعة عنه كالرأسمالية، تجعل الفرد هدفها فتهتم بمصلحته أولًا وتقدمه على المجتمع.

(ب) وبعضها كالمذهب الجماعي والنظم المتفرعة عنه كالاشتراكية. تجعل المجتمع هدفها فتهتم بمصلحته أولًا وتقدمه على الفرد.

(جـ) وينفرد الإسلام منذ البداية بمذهبية اقتصادية متميزة، ولا ترتكز أساسًا على الفرد، شأن المذهب الفردي والنظم المتفرعة عنه. ولا على المجتمع فحسب، شأن المذهب الجماعي والنظم المتفرعة عنه، وإنما قوامها التوفيق والمواءمة والموازنة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، وهو ما قد تعبر عنه بأنه أيديولوجية أو مذهبية وسط، أخذًا من قوله تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا﴾[١]، وقوله (صلى الله عليه وسلم): "إياكم والغلو، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو"[٢].

ويهمنا هنا أن نبين أن هذه الوسطية، والتي تعني الاعتدال والملاءمة، ليست وسطية حسابية مطلقة في كافة نواحي الحياة، بل هي وسطية اجتماعية نسبية. إذ الاعتدال وهو سمة الإسلام وأسلوبه في كافة نواحي الحياة، لا يمكن أن يوضع في قالب جامد أو صبغة محددة، ولكنه أمر اعتباري، يختلف باختلاف ظروف الزمان والمكان.

غير أنه في الظروف الاستثنائية أو غير العادية كحالات الحرب أو المجاعات أو الأوبئة، حيث يتعذر التوفيق بين المصلحتين الخاصة

---

[١] سورة البقرة: الآية رقم ١٤.

[٢] الجامع الصغير للسيوطي.

والعامة، فإنه بالإجماع تضحي المصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة. تلك المصلحة الأخيرة التي هي حق الله تعالى الذي يعلو فوق كل الحقوق.

ونخلص من ذلك إلى ثلاثة حقائق رئيسية:

١- مناط الاقتصاد الإسلامي هو المصلحة.

٢- التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة في حالة التعارض.

٣- تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة في حالة عدم إمكان التوفيق.

ونوضح ما تقدم باختصار فيما يلي:

أولًا: مناط الاقتصاد الإسلامي هو المصلحة:

فالاقتصاد الإسلامي، شأن الإسلام كله، مناطة هو المصلحة وقد عبر عن ذلك الأصوليون (أي علماء أصول الفقه الإسلامي) بقولهم: "حيث وجدت المصلحة فثمة شرع الله". ويقول فضيلة أستاذنا المرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف في كتابه (السياسة الشرعية): "إنما ترتبط جميع الأحكام بالمصالح، إذ الغاية منها جلب المنافع ودره المفاسد، حتى إن الرسول (عليه الصلاة والسلام) كان ينهى عن الشيء لمصلحة تقتضيه، ثم يبيحه إذا تغيرت الحال وصارت المصلحة في إباحته. فغاية

الشرع هو المصلحة، والسبيل إلى تحقيق المصالح حيث لا نص من قرآن أو سنة هو اجتهاد الرأي"[1].

وتحقيق المصالح يختلف باختلاف الظروف، فما يعتبر مصلحة في ظروف معينة، لا يعتبر كذلك في ظروف أخرى، وفي هذا المعنى يقول الإمام الشاطبي في كتابه (الموافقات): "إن الشأن في معظم المنافع والمضار أن تكون إضافية لا حقيقية، فهي منافع ومضار في حال دون حال، وبالنسبة إلى شخص دون شخص، أو وقت دون وقت"[2].

وترتب المصالح التي يقصدها الشارع بحسب أهميتها، فيقدم ما هو ضروريّ على ما هو حاجِيّ، ويقدم ما هو حاجي على ما هو تحسينيّ. بل إن الضروريات ليس في مرتبة واحدة، فلا يراعى ضروري إذا كان في مراعاته إخلال بضروري أهم منه، وبالمثل الحاجيات والتحسينات. ومن ثم فقد أبيح شرب الخمر إذا اضطر إليها، كظمأ شديد محافظة على النفس، ولم يراعَ حفظ العقل، لأن حفظ النفس ضروري أهم من ضرورة حفظ العقل. وأبيح كشف العورة إذا اقتضى هذا علاج طبي لأن ستر العورة تحسيني والعلاج ضروري. ولعل ذلك هو السبب في معاداة الإسلام لحياة الترف أو الرفاهية المغالى فيها، لا سيما حين لا تتوافر

[1] انظر فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف، (السياسة الشرعية)، طبعة القاهرة، المطبعة السلفية، سنة ١٣٥٠هـ ص٦ و٧.

[2] انظر (الموافقات)، للإمام الشاطبي، الجزء الثاني، ص٢٠٩، ٢٤١، ٢٦٨، ٣٦.

للبعض الضروريات الأساسية، وهو ما كان يلتزمه دائمًا الخليفة عمر بن الخطاب مرددًا قوله: ﴿وبئرٍ مُعَطَّلَةٍ وقَصرٍ مَشِيد﴾[1]

ثانيًا: التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة في حالة التعارض:

١- الاقتصاد الرأسمالي:

يجعل الفرد هدفه، فيهتم بمصلحته أولًا ويقدمه على المجتمع. ومن ثم فهو يمنحه الحرية الكاملة في ممارسة النشاط الاقتصادي، وفي التملك واستعمال الملكية، وهو يبرر ذلك بأنه حيث يرعى مصلحة الفرد وحدها إنما يحقق بطريقة غير مباشرة مصلحة الجماعة، إذ ليس المجتمع إلا مجموعة أفراد مجتمعين.

إذا كانت هذه السياسة الاقتصادية الرأسمالية قد أدت مزايا أهمها: إطلاق الباعث الشخصي والمبادرة الفردية وبواعث الرقي، فضلًا عن انطلاق النشاط الاقتصادي وتعدده وسرعة نموه. إلا أنها أدت إلى مساوئ أهمها: اتجاه النشاط الاقتصادي إلى تحقيق أكبر قدر من الربح بغض النظر عن الحاجات العامة الأساسية، وانتشار البطالة والأزمات الاقتصادية، فضلًا عن أن أفراد المجتمع ليسوا على درجة واحدة من الكفاية والذكاء والقدرة، مما أدى إلى سيطرة الأقوياء واستئثار الأقلية

[1] سورة الحج: الآية رقم ٤٥.

وانظر الدكتور سليمان الطماوي في كتابه (عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة)، الطبعة الأولى ١٩٦٩، لناشره دار الفكر العربي، القاهرة ص ٤٩٤.

بخيرات المجتمع، وبالتالي سوء توزيع الثروة أو الدخل، وتفاقم ظاهرة التفاوت والصراع بين الطبقات.

٢- أما الاقتصاد الاشتراكي:

فهو يجعل المجتمع هدفه فيهتم بمصلحته أولًا ويقدمه على الفرد. ومن ثم تدخلت الدولة في كل نشاط اقتصادي ومنعت الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج. وهو يبرر ذلك بأنه حين يرعى مصلحة المجتمع وحدها إنما يحقق بطريقة غير مباشرة مصلحة الفرد، إذ الفرد لا يعيش إلا في مجتمع، وإن قيمته هي بحسب قيمة مجتمعه، وإن تقدمه وتفتح ملكاته هي بحسب درجة نمو هذا المجتمع وتطوره.

وإذا كانت هذه السياسة الاقتصادية الاشتراكية قد أدت إلى مزايا أهمها: ضمان إشباع الحاجات العامة وتنظيم الإنتاج وتلافي البطالة والأزمات الاقتصادية، فضلًا عن رعاية مصلحة الأغلبية العامة ومعالجة سوء توزيع الثروة. إلا أنها أدت إلى مساوئ أهمها: ضعف الحوافز الشخصية والمبادرات الفردية وبواعث الرقي الاقتصادي، فضلًا عن الضغوط المختلفة والتعقيدات الإدارية وتحكم البيروقراطية وضياع الحرية الشخصية التي هي جوهر الحياة الإنسانية.

٣- الاقتصاد الإسلامي:

إن له سياسته المتميزة التي لا ترتكز أساسًا على الفرد شأن الاقتصاد الرأسمالي، ولا على المجتمع شأن الاقتصاد الاشتراكي، وإنما

هي ترعى المصلحتين الخاصة والعامة وتحاول المواءمة بينهما. وأساس ذلك عنده هو أن كلا المصلحتين الخاصة والعامة يكمل كلاهما الآخر، وفي حماية أحدهما حماية للآخر. ومن ثم كفل الإسلام كافة المصالح الخاصة والعامة، وحقن مزايا رعاية كل منهما، وخلص من مساوئ إهدار احدهما.

فقوام المذاهب (الأيديولوجية) الاقتصادية الإسلامية هو حفظ التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة. وهذا ما عبرت عنه الآية الكريمة بقوله تعالى: ﴿لا تَظلِمونَ ولا تُظلَمون﴾[1]. وقول الرسول (عليه السلام): "لا ضرر ولا ضرار"[2]. وقد أعطانا الرسول (صلى الله عليه وسلم) صورة بسيطة ولكنها عميقة المعنى في التوفيق بين المصلحين الخاصة والعامة بقوله: "إن قومًا ركبوا سفينة فاقتسموا، فصار لكل منهم موضع، فنقر رجل منهم موضعه بفأسه، فقالوا له ماذا تصنع؟ قال هذا مكاني أصنع فيه ما أشاء، فإن أخذوا على يده نجا ونجوا، وإن تركوه هلك وهلكوا"[3].

وتطبيقًا لذلك، فإن الحلول الاقتصادية الإسلامية تتميز عن غيرها من الحلول الرأسمالية أو الاشتراكية، بأنها ثمرة التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة. وتبين ذلك باختصار في ثلاثة مجالات رئيسية وهي:

---

[1] سورة البقرة: الآية رقم ٢٧٩.

[2] سنة الإمام أحمد بن حنبل.

[3] أخرجه البخاري والترمذي.

(أ) مجال الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي.

(ب) مجال الملكية.

(ج) مجال التوزيع.

(أ) مجال الحرية الاقتصادية وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي.

في الاقتصاد الرأسمالي:

الأصل هي حرية الأفراد في ممارسة نشاطهم الاقتصادي، والاستثناء هو تدخل الدولة وقيامها ببعض أوجه النشاط إذا اقتضت الضرورة.

ولا شك في أن تقدير هذه الضرورة من حيث التضييق أو التوسيع، من تدخل الدولة وقيامها ببعض أوجه النشاط الاقتصادي، مرده ظروف الزمان والمكان. ولكن يظل الاقتصاد رأسماليًا طالما لم يعد الاستثناء هو القاعدة.

في الاقتصاد الاشتراكي:

القاعدة هو تدخل الدولة وانفرادها بالنشاط الاقتصادي، والاستثناء هو ترك الأفراد في ممارسة بعض أوجه النشاط الاقتصادي.

وهو استثناء قد يضيق أو يتسع، باختلاف ظروف كل مجتمع، ولكن يظل الاقتصاد اشتراكيًا، طالما لم يعد الاستثناء هو القاعدة.

في الاقتصاد الإسلامي:

فإن الحرية الاقتصادية للأفراد، وتدخل الدولة في النشاط الاقتصادي انفرادها ببعض أوجه هذا النشاط، يتوازنان فكلاهما يقرره الإسلام في وقت واحد، وكلاهما كأصل وليس استثناء ذلك أنه:

- حين يقرر الإسلام حرية الأفراد في ممارسة النشاط الاقتصادي، نجده يضع قيودًا على هذا النشاط، فلا يجوز مثلًا إنتاج الخمور أو التعامل بالربا أو الاحتكار، أو حبس المال عن الإنتاج أو صرفه على غير مقتضى العقل، أو الإضرار بحقوق الآخرين، أو المغالاة في تحديد الأسعار.. إلخ.

- وهو لا يكتفي بالتزام ذلك بمقتضى العقيدة الدينية ومراعاته تلقائيًا، بل إنه ينشئ نظام الحسبة، الذي هو صورة من صور تدخل الدولة لمراقبة سلامة النشاط الاقتصادي.

- وإذا كان (فرض كفاية) على الأفراد القيام بكافة أوجه النشاط الاقتصادي الذي يتطلبه المجتمع، فإنه إذا عجز الأفراد عن القيام ببعض أوجه هذا النشاط كخطوط السكك الحديدية أو إذا أعرض الأفراد عن القيام ببعض أوجه النشاط التي لا تحقق لهم ربحًا كإنتاج الأسلحة الحربية، أو إذا قصروا في القيام ببعض أوجه النشاط أو انحرفوا به كمحاولة استغلال المدارس أو المستشفيات الخاصة،

فإنه في مثل هذه الأحوال يصير شرعًا (فرض عين) على الدولة أن تتدخل، وأن تقوم بأوجه هذا النشاط.

- وحين يكفل الإسلام حد الكفاية (لا الكفاف) لكل فرد، فإن ذلك يتطلب تدخل الدولة. ولذلك أقام الإسلام ومنذ أربعة عشر قرنًا مؤسسة الزكاة، التي هي بالتعبير الحديث مؤسسة الضمان الاجتماعي.

- وحين يحرص الإسلام على تحقيق التوازن الاقتصادي للمجتمع، والعدالة في المجتمع والعدالة في توزيع الثروات والدخول، بقوله تعالى: ﴿كي لا يكونَ دولةً بين الأغنياءِ منكم﴾[1] فإن ذلك يتطلب تدخل الدولة لإعادة التوازن في توزيع الثروة بين أفراد المجتمع عند افتقاد هذا التوازن. وهو ما فعله الرسول (عليه الصلاة والسلام) على نحو ما أشرنا إليه، حين خَصَّ المهاجرين دون الأنصار بفيء (بني النضير)، وحين منع في ظروف معينة استغلال الأرض الزراعية عن طريق الكراء أي التأجير.

(ب) في مجال الملكية

في الاقتصاد الرأسمالي:

الأصل هو الملكية الخاصة، والاستثناء هو الملكية العامة إذا اقتضت الضرورة أن تؤدي الدولة نشاطًا معينًا.

- فالملكية الخاصة هنا مقدسة، إذ هي في نظرة الباعث على النشاط الاقتصادي جوهر الحياة.

---

[1] سورة الحشر: الآية رقم ٧.

وفي الاقتصاد الاشتراكي

الأصل هو الملكية العامة، والاستثناء الملكية الخاصة لبعض وسائل الإنتاج يعترف بها النظام ويحكم ضرورة اجتماعية.

- فالملكية الخاصة هنا غير مضمونة، إذ هي في نظره سبب كل المشكلات الاجتماعية.

أما الاقتصاد الإسلامي:

فإنه يقر الملكية المزدوجة الخاصة والعامة في وقت واحد بتوازن، بحيث يكمل كل منهما الآخر. وكلاهما كأصل وليس باستثناء، وكلاهما ليس مطلقًا بل هو مقيد بالصالح العام.

● فالملكية الخاصة مصونة ولكنها ليست مطلقة، بل مقيدة من حيث اكتسابها ومن حيث مجالاتها وحدودها، بل من حيث استعمالها. ولعل أدق تصوير لها بأنها وظيفة اجتماعية، إذ المالك الحقيقي للمال في الإسلام هو الله تعالى والبشر مستخلفون فيه، فيجب أن يتصرف المالك فيما استخلف فيه وفقًا لأحكام الشرع، وإلا حق للدولة أن تتدخل وأن تحجر عليه[1].

كذلك تقررت الملكية العامة كأصل، وذلك كما رأينا في صورة أرض الحمى أو الوقف الخيري، أو المساجد ونزع الملكية من أجل توسيعها، أو ملكية الدولة لمعادن الأرض، أو ملكيتها للأراضي المفتوحة

---

[1] انظر بحثنا بالفرنسية عن الملكية في الإسلام La pripriété En Islam، مجلة مصر المعاصرة، العدد ٢٣١ السنة ٥٩ يناير سنة ١٩٦٨م.

ورفض توزيعها على الفاتحين. وإذا كان لم يتوسع في الملكية العامة في العهد الإسلامي الأول، فلذلك لأن ظروف المجتمع الاقتصادي وقتئذ ودرجة تطوره لم تكن تتطلب ذلك.

(جـ) في مجال التوزيع

في الاقتصاد الرأسمالي:

الأساس في التوزيع هو الملكية الخاصة فلكل بقدر ما يملك. ويترتب على ذلك التفاوت في الدخول بحسب التفاوت في الملكية والميراث، ويكون عادة هذا التفاوت شديدًا.

وفي الاقتصاد الاشتراكي

الأساس في التوزيع هو العمل، فكل تبع لعمله. وفي ظل هذا الاقتصاد تتفاوت الدخول، ولكن بسبب اختلاف القدرات والمواهب الإنسانية لا بسبب الملكية، ويصح أن يكون هذا التفاوت كبيرًا للغاية؛ بسبب اختلاف العمل والتفاوت في المواهب والكفايات، حتى إن فروق المرتبات في الاتحاد السوفيتي تتراوح ما بين ١ إلى ٥٠، بينما في العالم الغربي ما بين ١ إلى ١٠، كما أن روسيا ؟؟؟ الكثير من أصحاب الملايين كالفنانين والمؤلفين وقادة الحزب الشيوعي[١].

---

(1) Laraque (P) Les Classes Sociales, ED. P. U. F. 1962. p. 114.

وفي الاقتصاد الإسلامي

الأساس في التوزيع هو الحاجة أولًا، بمعنى ضمان حد الكفاية لكل مواطن، ثم العمل والملكية ثانيًا، فلكلٍ أولًا القدر اللازم لمعيشته، الذي يسميه رجال الفقه الإسلامي بحد الكفاية، تمييزًا له عن (حد الكفاف)، وذلك كحق مقدس له كإنسان يكفله له المجتمع أو الدولة، بغض النظر عن جنسيته أو ديانته، لقوله تعالى: ﴿وآتِ ذا القربَى حقه والمسكينَ وابنَ السبيل﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وفي أموالِهم حقٌ للسائلِ والمحروم﴾[2]. ثم بعد ذلك يكون كل تبعًا لعمله وما يتملك، لقوله تعالى: ﴿للرجالِ نصيبٌ مما اكتسبوا وللنساءِ نصيبٌ مما اكتسبن﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ولكلٍ درجاتٌ مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون﴾[4].

وفي مثل هذا الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يوجد جائع أو محروم. وقد تتفاوت الدخول وبسبب غير العمل، وهو الملكية الخاصة، ولكن يظل هذا التفاوت في حدود العدالة وله ما يبرره، بحيث يتعين دائمًا على ولي الأمر التدخل لتحقيق التوازن الاقتصادي بين أفراد المجتمع كلما افتقد هذا التوازن.

---

[1] سورة الإسراء: الآية رقم ٢٦.

[2] سورة الذاريات: الآية رقم ١٩.

[3] سورة النساء: الآية رقم ٣٢.

[4] سورة الأحقاف: الآية رقم ١٩.

وإنه من الخطأ الكبير محاولة إلحاق الاقتصاد الإسلامي بأحد الاقتصادين الرأسمالي أو الاشتراكي، أو تصور الأيديولوجية (المذهبية) الاقتصادية الإسلامية بأنها مزاج مركب بين الفردية (الرأسمالية) وبين الجماعية (الاشتراكية) تأخذ من كل منهما جانبًا. وإنما هو اقتصاد متميز، له أيديولوجيا اقتصادية منفردة، تقوم على مفاهيم مختلفة عن تلك التي تقوم عليها الرأسمالية أو الاشتراكية. وإذا كان في السياسة الاقتصادية الإسلامية (فردية) فهي تختلف عن فردية الرأسمالية، إذ لا تذهب إلى إقرار الحرية المطلقة للفرد في النشاط الاقتصادي وفي استعمال الملكية. وإذا كان في هذه السياسة (جماعية) فهي جماعية تختلف عن جماعية الاشتراكية، إذ لا تسلم بحق الدولة المطلق في التدخل في النشاط الاقتصادي أو الحد من الملكية الخاصة. ولا توصف الحلول الاقتصادية لمختلف مشكلات العصر بأنها إسلامية إلا بقدر ما تحقق مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، مواءمة بينهما دون إهدار إحداهما.

حقًا قد يتدخل الاقتصاد الإسلامي مع غيره من المذاهب والنظم الاقتصادية الوضعية، وقد تتفق بعض الحلول أو التطبيقات الاقتصادية الإسلامية مع غيرها من الحلول الرأسمالية أو الاشتراكية. فلا يعني ذلك اقتباس الاقتصاد الإسلامي من غيره، طالما الثابت أن هذا التداخل أو التوافق عارض وفي التفاصيل، بحيث يظل الاقتصاد الإسلامي متميزًا بأيديولوجيته المنفردة، وتظل حلوله متميزة بأصولها الخاصة.

ثالثًا: تقديم المصلحة العامة على مصلحة الفرد في حالة عدم إمكان التوفيق:

١- وإذا كان قوام أيديولوجية الإسلام الاقتصادية هي التوفيق أو الموازنة أو الملاءمة بين المصلحتين الخاصة والعامة، إلا إذا تعذرت هذه الملاءمة لظروف غير عادية، كحالة الحرب أو المجاعات أو الأوبئة، فإنه بالإجماع يضحي بالمصلحة الخاصة ويقدم المصلحة العامة، باعتبارها حق الله الذي يعلو فوق الحقوق. وهذا ما يعبر عنه الأصوليون بقولهم: "يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام" أو قولهم: "يتحمل الضرر الأدنى لدفع الأعلى"، أو قولهم: "إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا بارتكاب أخفهما".

٢- ولا شك أنه في مثل هذه الأحوال الاستثنائية، وهي حالات الحروب والمجاعات والأوبئة، قد يتجاوز التطبيق الاقتصادي الإسلامي أكثر المذاهب والنظم الجماعية تطرفًا. وليس معنى ذلك أن الإسلام يتفق مع هذه المذاهب والنظم، طالما الثابت أن مثل هذا الحل لا يكون إلا في الظروف غير العادية، أي لا يلجأ إليه إلا استثناء وكعلاج وبقدر الضرورة.

وعليه فإننا نرى أنه في المجتمعات الفقيرة التي يغلب على أفرادها الضياع والحرمان، لا يجوز لفرد أن يحصل على أكثر من كفايته، ويتعين على الدولة الإسلامية أن تتدخل لتأخذ من فضول الأغنياء بالقدر الذي يوفر لكل مواطن حد الكفاية، وأنه متى توافر حد الكفاية لكل مواطن في

المجتمع الإسلامي، فإنه طبقًا للحديث النبوي: "لا يا بأس بالغِنَى لمن اتَقَى".

٣- وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم وأن نحدد نطاق الآية الكريمة: "ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو"[١]، والعفو هنا هو الفضل وكل ما زاد عن الحاجة. وكذلك قول الرسول (عليه السلام) في حالة سفر: "من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له"[٢]، ويضيف الرواة أن الرسول (عليه السلام) ذكر من أصناف المال ما ذكر حتى رأينا أنه لا حق لأحد منا في الفضل . وقول عمر بن الخطاب عام المجاعة: "لو لم أجد للناس ما يسعهم إلا أن أدخل على أهل كل بيت عدتهم فيقاسموهم أنصاف بطونهم حتى يأتي الله بالحيا لفعلت، فإنهم لن يهلكوا على أنصاف بطونهم"[٣].

ونستطيع أيضًا أن ندرك ماهية تلك الإجراءات الخاصة التي أقرها جمهور الفقهاء لنزع الملكية الخاصة لتوسيع المساجد أو للمنفعة العامة. وكتسعير الخليفة عمر بن الخطاب لبعض السلع، ومصادرته لصالح بيت المال كل زيادة غير معقولة في أموال ولاته، بما فيهم سعد بن أبي وقاص بطل القادسية وخال الرسول (عليه السلام) وأبو هريرة

---

[١] سورة البقرة: الآية رقم ٢١٩.

[٢] أخرجه مسلم.

[٣] انظر الدكتور سليمان الطماوي، (عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة)، مرجع سابق.

صاحب الرسول والمحدث المشهور. وما ذهب إليه الإمام مالك بأنه "يجب على الناس فداء أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم"[1]، وما ذهب إليه الإمام ابن حزم بأنه "إذا مات رجل جوعًا في بلد، اعتبر أهله قتلة وأخذت منهم دية القتيل"[2]، وما ذهب إليه الإمام الشاطبي بأنه "إذا خلا بيت المال وارتفعت حاجات الجند إلى ما لا يكفيهم، فللإمام إذا كان عدلًا أن يوظف على الأغنياء –أي يفرض عليهم ضرائب– ما يراه كافيًا لهم في الحال إلى أن يظهر مال في بيت المال.. ووجه المصلحة هنا ظاهر بأنه لو لم يفعل الإمام ذلك بطلت شوكته وصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار"[3].

المبحث الثالث : الجمع بين المصالح المادية والحاجات الروحية ..

أو خاصة الإحساس بالله تعالى ومراقبته في كل نشاط اقتصادي

في كافة النظم الاقتصادية الوضعية، فردية كانت أو جماعية، يقتصر النشاط الاقتصادي على تحقيق المصالح المادية سواء كانت هذه المصالح المادية هي تحقيق أكبر قدر من الربح، كما هو الشأن في الاقتصاد الرأسمالي، أو إشباع الحاجات العامة وتحقيق الرخاء المادي، كما هو الشأن في الاقتصاد الاشتراكي. فالنشاط الاقتصادي ذو صبغة

(1) انظر تفسير الإمام القرطبي لآية: ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب﴾.

(2) انظر الداعية الإسلامي محمد الغزالي في كتابه (الإسلام والأوضاع الاقتصادية)، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٥٢، ص١٢٠.

(3) انظر كتاب (الاعتصام)، للإمام الشاطبي، جزء ٢، ص٢٩٥.

مادية بحتة، وإن اختلفت صورته باختلاف النظام المطبق، رأسماليًا كان هذا النظام أو اشتراكيًا.

أما الاقتصاد الإسلامي، فإن النشاط الاقتصادي وإن كان ماديًا بطبيعته إلا أنه مطبوع بطابع ديني أو روحي، هذا الطابع قوامه الإحساس بالله تعالى وخشيته وابتغاء مرضاته. وأساس ذلك بحسب الإسلام ألا يتعامل الناس مع بعض فحسب، وإنما يتعاملون أساسًا مع الله تعالى. فإذا كانت الاقتصاديات الوضعية تقوم على أساس المادة، وهي وحدها التي تصوغ علاقات الأفراد بعضهم ببعض، فإن الأساس في الاقتصاد الإسلامي هو الله سبحانه وتعالى، وإن خشيته وابتغاء مرضاته والتزام تعاليمه هي التي تصوغ علاقات الأفراد بعضهم ببعض.

ويترتب على هذه الخاصة الثالثة للاقتصاد الإسلامي، والتي تقوم على أساس الإحساس بالله تعالى ومراقبته في كل نشاط اقتصادي، عدة آثار ينفرد بها الاقتصاد الإسلامي، نجملها فيما يلي:

١- الطابع الإيماني والروحي للنشاط الاقتصادي.

٢- ازدواج الرقابة وشمولها.

٣- تسامي هدف النشاط الاقتصادي.

ونعالج كل منها باختصار فيما يلي:

أولًا: الطابع الإيماني والروحي للنشاط الاقتصادي:

١- مادية النظم الاقتصادية الوضعية وآثرها:

في ظل النظم الاقتصادية الوضعية، رأسمالية كانت أو اشتراكية، لا يتجاوز النشاط الاقتصادي حدود المادة، وخطأ هذه النظم أنها تصورت الإنسان مادة فحسب، وإن حقيقة العالم تنحصر في ماديته، وإن الكسب المادي أو الكفاية المادية هي كل حياة البشر.

ومن ثم كان هذا الفراغ الروحي أو ذلك الإفلاس النفسي الذي تعانيه المجتمعات التي تدين بهذه النظم. وكلنا نعلم أن الدول الاسكندنافية، وهي أكثر واسبق دول العالم في التقدم المادي هي أكثرها خواء في الروح والنفس وتنتشر فيها ظاهرة الانتحار.

٢- كيف يكون النشاط الاقتصادي روحيًا في الإسلام:

أما في الاقتصاد الإسلامي فإنه إلى جانب إيمانه بالعامل المادي، وأن النشاط الاقتصادي لا يمكن إلا أن يكون ماديًا، إلا أنه لا يغفل الجانب الروحي في الكيان البشري. وكل ما يفعله الإسلام بهذا الخصوص هو أنه يوجه المرء بنشاطه الاقتصادي إلى الله تعالى ابتغاء مرضاته وخشيته. إذ يقول الله تعالى: ﴿ولا تكونوا كالذينَ نَسُوا اللهَ فأنساهُم أنفسَهم﴾[1]، ويقول الرسول (عليه السلام): "إنَّ اللهَ عز وجل لا

[1] سورة الحشر: الآية رقم ١٩.

يقبلُ مِن العملِ إلا ما كان خالصًا وابتغي به وجهه"[1]، إذ الأمر كما يقول الحديث النبوي: "إنما الأعمال بالنيات"[2]، وهو ما عبر عنه الأصوليون بقولهم "الأمور بمقاصدها".

ولا شك أن هذا التوجه بالنشاط الاقتصادي إلى الله تعالى، ليس مقصودًا لذاته. فالله تعالى لا ينفعه ولا يضره أن يتجه إليه الناس بنشاطهم الاقتصادي أو لا يتجهون، ﴿إنَّ اللهَ لَغنيٌ عنِ العالمين﴾[3]. وإن قيمة هذا التوجه أنه حماية للفرد مِن نفسه، ﴿إنَّ الذينَ لا يؤمنونَ بالآخرةِ زَينَّا لهم أعمالَهم فهم يَعمَهون﴾[4]، وهو صمام أمان لسلامة النشاط الاقتصادي بل الوسيلة الفعالة لصلاح الفرد والمجتمع، ﴿ذلك خيرٌ للذينَ يريدون وجهَ اللهِ وأولئكَ هم المفلحون﴾[5]. وصدق الله العظيم ﴿يا أيها الناسُ أنتم الفقراءُ إلى اللهِ واللهُ هو الغنيُ الحميدُ﴾[6]: وقوله تعالى: ﴿لن ينالَ اللهَ لحومُها ولا دماؤُها ولكن ينالُهُ التقوَى منكم﴾[7].

---

[1] أخرجه أبو داود والنسائي.

[2] صحيح البخاري.

[3] سورة العنكبوت: الآية رقم ٦.

[4] سورة النمل: الآية رقم ٤.

[5] سورة الروم: الآية رقم ٣٨.

[6] سورة فاطر: الآية رقم١٥.

[7] سورة الحج: الآية رقم ٣٧.

٣- ارتباط ما هو مادي وما هو روحي في الإسلام:

ومؤدي ذلك أن ثمة عاملًا مميز في الاقتصاد الإسلامي، هو الاتجاه بالنشاط الاقتصادي إلى الله سبحانه وتعالى، مما يضفي على ذلك النشاط الطابع الإيماني والروحي، وشعور الرضا والاطمئنان.

وهنا تبرز نقطة هامة كثيرًا ما تدق على الكثيرين، وهي أن الإسلام لا يعرف الفصل بين ما هو مادي وما هو روحي، ولا يفرق بين ما هو دنيوي وما هو أخروي. فكل نشاط مادي أو دنيوي يباشره الإنسان، هو في نظر الإسلام عبادة، طالما كان مشروعًا وكان يتجه به إلى الله تعالى، وليس صحيحًا أن هناك صراعًا بين الدين والدنيا، أو أن هناك مجالًا لكل من النشاط الدنيوي والنشاط الأخروي، فالإسلام لا يعترف بهذا الفصل الميتافيزيقي بين الحاجات المادية أو الروحية، وليس ذلك التمييز المصطنع بين الأنشطة الدنيوية أو الأخروية إلا على أساس مشروعية العمل وابتغاء وجه الله. ويحكى أن بعض الصحابة رأى شابًا قويًا يسرع إلى عمله، فقال بعضهم "لو كان هذا في سبيل الله" فرد النبي (عليه الصلاة والسلام): "لا تقولوا هذا، فإنه إن كان خرج يسعى على أولاده صغارًا فهو في سبيل الله، وإن كان قد خرج يسعى على أبوين شيخين كبيرين فهو في سبيل الله، وإن كان قد خرج يسعى على نفسه يعفها فهو في سبيل الله، وإن كان خرج رياء ومفاخرة فهو في سبيل الشيطان"[1].

---

[1] أخرجه السيوطي في الجامع الصغير.

أكثر من ذلك، فإن علامة الإيمان الصحيح في الإسلام، هو العمل النافع الذي يعود بالصالح على المجتمع، فالله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وقل اعملوا فسيري اللهُ عملَكم ورسولُه والمؤمنون﴾[١]، ويقول: ﴿لا خيرَ في كثيرٍ من نجواهم إلا من أمرَ بصدقةٍ أو معروفٍ أو إصلاحٍ بينَ الناس﴾[٢]، ويردد (عليه السلام) أن السبيل الفعال للتقرب إلى الله تعالى والفوز برضاه هو بمحبة عباده ومساعدتهم، وإن: "منزلتك عند الله بقدر منزلتك عند الناس"، وإن "أحب الناس إلى الله أنفعهم للناس"[٣]. وقد أراد أحد الصحابة الخلوة والاعتكاف لذكر الله تعالى، فقال له الرسول (عليه السلام): "لا تفعل، فإن مقام أحدكم في سبيل الله –أي في سبيل المجتمع– أفضل من صلاته في بيته سبعين عامًا"[٤]. فالإيمان في الإسلام ليس إيمانًا مجردًا by trait. ولكنه إيمان محدد Concrete مرتبط بالعمل والإنتاج، ومرتبط بالعدل وحسن التوزيع، ومرتبط بحسن المعاملة ومد يد المعونة للغير، أي مرده في النهاية نفع المجتمع، ومن ثم كان تأكيد الرسول دائمًا بقوله: "رهبانية الإسلام هي الجهاد في سبيل الله" أي في سبيل المجتمع، مجتمع الإنتاج والخدمات.

فالروحانية في الإسلام هي العمل الصالح بابتغاء وجه الله، ورحم الله عمر بن الخطاب حين قال: "والله لئن جاءت الأعاجم بالأعمال

---

(١) سورة التوبة: الآية رقم ١٠٥.

(٢) سورة النساء: الآية رقم ١١٤.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه.

(٤) أخرجه السيوطي في الجامع الصغير.

وجئنا بغير عمل، فهم أولى بمحمد منا يوم القيامة"[1]. ورحم الله المفكر الإسلامي الثائر جمال الدين الأفغاني حين كان يردد: "أنا لا أفهم معنى لقولهم الفناء في الله، وإنما الفناء يكون في خلق الله، بمساعدتهم وتنبيههم إلى وسائل سعادتهم وبما فيه خيرهم"[2].

ثانيًا: ازدواج الرقابة وشمولها:

١- في ظل النظم الاقتصادية الوضعية:

الرقابة في مباشرة النشاط الاقتصادي هي أساس رقابة خارجية ؟؟؟ مناطق القانون.

٢- وفي ظل الاقتصاد الإسلامي:

فإنه إلى جانب رقابة القانون أو الشريعة، يحرص في نفس الوقت على إقامة رقابة أخرى ذاتية أساسها عقيدة الإيمان بالله وحساب اليوم الآخر. ولا شك أن في ذلك ضمانة قوية لسلامة السلوك الاجتماعي وشرعية النشاط الاقتصادي، لشعور الفرد المؤمن بأنه إذا استطاع أن يفلت من رقابة ومساءلة القانون أو الشريعة، فإنه لن يستطيع أن يفلت من رقابة ومساءلة الله تعالى. ومن هنا كان أساس المسئولية في الإسلام

---

[1] انظر (عبقرية عمر)، للأستاذ عباس محمود العقاد، طبعة دار المعارف.

[2] انظر (جمال الدين الأفغاني باعث نهضة الشرق)، للأستاذ عبد الرحمن الرافعي، لناشره دار الكتاب العربي.

"أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فهو يراك"[1] وكان تأكيد الرسول (عليه السلام) بأنه: "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن"[2].

٣- الوازع الديني وأثره:

ومؤدى ذلك أن ثمة عاملًا مميزًا في الاقتصاد الإسلامي، وهو اعتداده بالوازع الديني في توجيه النشاط الاقتصادي، باستشعار المسلم رقابة الله تعالى في كل تصرف من تصرفاته ومسئوليته، بحيث يلتزم المسلم تعاليم الإسلام الاقتصادية تلقائيًا بباعث العقيدة والإيمان، أي عن رغبة واختيار بغير حاجة إلى سلطان الدولة لإنفاذه. وهذا بعكس ما هو سائد في النظم الاقتصادية الوضعية، حيث لا تهتم، بل ينكر بعضها الوازع الديني في توجيه النشاط الاقتصادي. ويبدو أثر ذلك في محاولة الكثيرين في ظل هذه النظم التهرب من التزامهم أو الانحراف بنشاطهم الاقتصادي، كلما غفلت عين الدولة أو عجزت أجهزتها عن رقابتهم ومساءلتهم.

---

[1] انظر مسند الإمام أحمد بن حنبل، الجزء التاسع تحت رقم ٦١٦٥.

[2] أخرجه البخاري ومسلم.

ثالثًا: تسامي هدف النشاط الاقتصادي:

١- في كافة النظم الاقتصادية الوضعية: المصالح المادية:

سواء كانت في صورة تحقيق أكبر قدر من الربح (كالنظم الفردية)، أو تحقيق الكفاية والرخاء المادي (كالنظام الجماعية)، هي مقصودة لذاتها. وقد أدى ذلك إلى هذا الصراع المادي المسعور الذي تعاني منه المجتمعات الرأسمالية، وإلى اتجاه التحكم والسيطرة الذي هو طابع المجتمعات الاشتراكية المادية.

وإنه رغم ما حققه الاقتصاد المادي السائد في العالم، رأسماليًا كان أو اشتراكيًا، من مكاسب ورخاء مادي، إلا أن هذه المكاسب وذلك الرخاء أصبح هو في ذاته مهددًا بالضياع، بحكم هذا الصراع العنيف الدائر بين ذات هذه النظم الاقتصادية المادية، طالما أن المادة فيها مقصودة لذاتها.

٢- وفي الاقتصاد الإسلامي: المصالح المادية:

وإن كانت مستهدفة ومقصودة، بقوله تعالى: ﴿فانتشروا في الأرضِ وابتغوا مِن فضلِ اللهِ﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿ولقد مكنَّاكم في الأرضِ وجعلنا لكم فيها مَعَايِش﴾[٢]، وقول الرسول (عليه السلام): "وطلب كسب

[١] سورة الجمعة: الآية رقم ١٠.

[٢] سورة الأعراف: الآية رقم ١٠.

الحلال فريضة"، وقوله: "من فقه الرجل أن يصلح معيشته"[1]. إلا أنها ليست مقصودة لذاتها لقوله تعالى: ﴿فأما من طَغَى وآثَرَ الحياةَ الدنيا فإنَّ الجحيمَ هي المأوى﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وما الحياةُ الدنيا إلا متاعُ الغرورِ﴾[3] وقول الرسول (عليه السلام): "تَعِسَ عبدُ الدينارِ وعبد الدرهم"[4]، وقوله: "حبُّ الدنيا رأسُ كلِّ خطيئة"[5].

فالمال في الإسلام ليس غاية في ذاته، والمسلم إذا كان مكلفًا بطلب المال وتثميره وتنميته، فهو لا يطلبه لذاته، وإنما باعتباره وسيلته الفعالة في رحلته إلى الله تعالى: ﴿يا أيها الإنسانُ إنّك كادِحٌ إلى ربِّكَ كَدَحًا فمُلاقيه﴾[6]، وقوله الرسول (عليه السلام): "نِعمَ العَونُ على تقوى اللهِ المال"[7]، وقوله: "نِعمَ المالُ الصالحُ للرجلِ الصالحِ"[8]. المال في الإسلام مطلوب لذكر الله تعالى والتحدث بفضله ونعمته بقوله تعالى: ﴿وابتغوا من فضلِ اللهِ واذكروا اللهَ كثيرًا لعلكم تفلحون﴾[9]، وقوله

---

[1] أخرجه السيوطي في الجامع الصغير.

[2] سورة النازعات: الآيات ٣٧-٣٩.

[3] سورة آل عمران: الآية رقم ٨٥.

[4] أخرجه الشيخان البخاري ومسلم.

[5] انظر فتاوي ابن تيمية، طبعة المملكة العربية السعودية، الجزء١١ ص١٠٧، والجزء ١٨ ص٢٣.

[6] سورة الانشقاق: الآية رقم ٦.

[7] أخرجه السيوطي في الجامع الصغير.

[8] أخرجه الإمام أحمد في مسنده، والطبراني في الكبير والأوسط.

[9] سورة الجمعة: الآية رقم ١٠.

﴿وابتغِ فيما آتاكَ اللهُ الدارَ الآخرة﴾[1]، وقول الرسول عليه السلام "لا بأس بالغِنَى لمن اتقى"[2].

٣- الهدف من النشاط الاقتصادي:

كذلك فإن من أهم ما يميز الاقتصاد الإسلامي أن الهدف من النشاط الاقتصادي هو تعمير الدنيا وإحياؤها، وأن ينعم الجميع بخيراتها. وليس هو التحكم أو السيطرة الاقتصادية، أو استثناء فئة أو دول معينة بخيرات الدنيا، كما هو الشأن في النظم الاقتصادية الوضعية رأسمالية كانت أو اشتراكية.

ذلك أنه بحسب التصور الإسلامي، الدنيا هي مزرعة الآخرة، والإنسان هو خليفة الله في أرضه: ﴿إنّي جاعلٌ في الأرضِ خليفة﴾[3]، إنه مطالب دائمًا بأن يرتفع إلى مستوى الخلافة بتعمير الأرض وإحيائها وتسخير طاقاتها لخدمته والأجيال القادمة، لقوله تعالى: ﴿هو أنشأَكُم من الأرضِ واستعمَرَكم فيها﴾[4] أي كلفكم بعمارتها، وقوله تعالى: ﴿وسخرَّ لكم ما في السمواتِ وما في الأرضِ جميعًا منه﴾[5]. وقول

---

[1] سورة القصص: الآية رقم ٧٨.
[2] المستدرك للحاكم النيسابوري.
[3] سورة البقرة: الآية رقم ٣٠.
[4] سورة هود: الآية رقم ٦١.
[5] سورة الجاثية: الآية قم ١٣.

الرسول (عليه السلام): "إن الدنيا حلوةٌ خَضِرَةٌ، وإن اللهَ مُستَخلِفُكم فيها، فناظِرٌ كيف تعملون"[1].

بل لقد ذهب الرسول (عليه الصلاة والسلام) في تصوره لحرص الإسلام على الإنتاج والتعمير إلى قوله "إذا قامت الساعةُ وفي يدِ أحدِكم فسيلة –أي شتلة– فاستطاع ألا يقوم حتى يغرِسَها فليغَرِسها، فله بذلك أجر"[2].

---

[1] أخرجه مسلم في صحيحه.

[2] (عمدة القارئ في شرح صحيح البخاري)، للشيخ العيني، طبعة المطبعة الأميرية بالقاهرة، الجزء ١٣١ صفحة ١٥٥.

الحرية في الاقتصاد الإسلامي

صادق العبادي

الأساس الثاني للاقتصاد الإسلامي بعد الاعتراف بالملكية الموزعة، هو الاعتراف بالحرية الاقتصادية، ولكن حرية اقتصادية مؤطرة داخل إطار محدود.

ولكي نعرف الحرية الاقتصادية في المجتمع الإسلامي ومدى اتساعها.. وكيفيتها.. واهمتيها، نستعرض –قبل ذلك– الحرية في المدارس الاقتصادية الأخرى.. لنستخلص معنى الحرية الاقتصادية الإسلامية بعد نضوجها في أفكارنا.

فما هي نظرة الرأسمالية إلى الحرية؟.

وما هي نظرة الاشتراكية إلى الحرية؟.

وما هي نظرة الإسلام إلى الحرية؟.

الرأسمالية: الحرية الاقتصادية اللامحدودة

ما هي نظرة الرأسمالية إلى الحرية الاقتصادية؟.

يرتكز الاقتصاد الرأسمالي ارتكازًا كليًا على مبدأ الحرية الاقتصادية اللا محدودة، فهو يقرر الحرية في التملك الفردي بصورة مطلقة وبلا

تحديد، والحرية في كيفية استثمار هذه الملكية.. والحرية في موارد صرف هذه الملكية.

فالفرد في المجتمع الرأسمالي:

أولًا: له الحرية الكاملة لمد نفوذه الاقتصادي في تملك جميع عناصر الثروة والإنتاج، من الأراضي والمعادن والآلات والعقارات، من دون الاصطدام بأية قوة تحده، وحتى أن الدولة والقانون يتكفلان الدفاع عن الثروات الخاصة كما مر في الفصل الأول.

ثانيًا: له الحرية الكاملة في تنمية ثرواته الخاصة بأية وسيلة يختارها، حتى ولو كانت تضر بالمصلحة العامة وبأي أسلوب يستطاع حتى ولو كان على حساب الآخرين، فالفرد هو الذي يختار كيفية استثمار أمواله وأساليب تضخمها، وفي إطار المصلحة الشخصية فقط.

وثالثًا: له الحرية الكاملة في صرف ثرواته الخاصة وانفاقها في أي مورد كان، وكما تشتهيه نفسه، وشهواته بدون أية حدود تقيمها الدولة.. أو المجتمع.. أو الدين.. أو الأخلاق.

هذه هي المبادئ الأساسية للحرية الاقتصادية التي أعلنتها الرأسمالية للفرد.. ولكن: ما هي فلسفة الرأسمالية في إعلان الحرية الاقتصادية اللامحدودة؟.

الجواب: ترتكز فلسفة الرأسمالية في إعلان الحرية الاقتصادية المطلقة على نظرتها عن مفهوم الحرية، فبعد تقرير مفهوم الحرية في المذهب الرأسمالي، تنطلق -على أساس هذا المفهوم- جميع أسس الرأسمالية..

ومن مفهوم (الحرية) تستنتج الرأسمالية ثلاثة أفكار وتعلن الحرية المطلقة الفردية على أساسها:

الفكرة الأولى:

التي تعتمد عليها فلسفة الحرية هي أنه: لتأمين (مصالح المجتمع) يجب تأمين (مصالح الفرد)، وذلك أن حينما يستهدف توفير مصالحه الشخصية فإنه بالتبع يوفر مصالح المجتمع -أيضًا- وبصورة طبيعية، لأن المجتمع ليس إلا كتلة متلاحمة من الأفراد.

وما دامت الرأسمالية نظام اجتماعي يستهدف تأمين مصالح المجتمع لا تولد إلا عبر تأمين مصالح الفرد، فإذا كانت المسيرة الطبيعية لتأمين المصالح هكذا.. فيجب إعطاء (الحرية الكاملة للفرد) حق يذهب هو مع حريته في تطبيق حياته الاقتصادية، وعلى أساس المصلحة الشخصية ووجود الحرية يندفع الفرد ذاتيًا للإنتاج والعمل حتى يوفر السعادة لحياته - بصورة مباشرة- والسعادة للمجتمع -بالتبع-.

ويعتقد الرأسماليون: أن هذا الدافع الذاتي الذي يلد في جو من الحرية المطلقة والذي ينتهي بتوفير مصالح المجتمع، يغني المجتمع الرأسمالية من الاعتماد على القيم الأخلاقية والدينية والروحية وما أشبه.

ويقولون: إن الذين يتوسلون بهذه القوى الروحية والمعنوية لتحقيق مصالح المجتمع، إنما يدفعهم للتمسك بها عدم وجود وسيلة أخرى تجبر الفرد على تأمين مصالح المجتمع واستهداف رفاهة، ولكننا بترسيخ الحرية في أعماق المجتمع نوجد في الإنسان دافعًا ذاتيًا للإنتاج والعمل وإنتاج وعمل الفرد لا يخدم إلا المجتمع.

فالفرد في المجتمع الرأسمالي – سواء تأثر بالقيم الأخلاقية والدينية أو لم يتأثر فإنه– في مسير طبيعي لتحقيق مصالح المجتمع عبر تحقيق مصالحه الفردية، فالأخلاق والدين وقيمهما ليست من احتياجات الفرد في هذا المجتمع ما دام الدافع الذاتي يحقق هدف الأخلاق والقيم الروحية عن طريق اطلاق الحرية!.

إذن.. فحرية الرأسمالية تعيش خارج نطاق القيم الأخلاقية والروحية.. وربما أن الحرية هي التي تحدد مفهوم هذه القيم وليس بالعكس.

ومن هذه الفكرة تولد فكرة (إطلاق التجارة الحرة) وبالتالي (التنافس الحر) وذلك أن صاحب العمل عندما يرى أن منافسيه –من ذوي الأعمال المشابهة– قد تقدموا عليه في مجال الإنتاج وجمع

الثروات.. يكون الدافع الذاتي النابع من حب الملكية الخاصة –وبمساندة الحرية الاقتصادية– عاملًا مهما في دفع هذا الإنسان إلى منافسة الآخرين ومحاولة استهلاك إنتاجه على حساب أولئك، ومن هنا يحاول إيجاد تحسينات في بضائعه حتى تولد الرغبة في المجتمع.. ويبتكر إنتاجات جديدة، في الوقت الذي يبيعها بسعر أقل، وحتى لو سرقت منه الشركات هذا الابتكار أو زادت عليه فإنه يندفع إلى ابتكارات أجدد.. وتحسينات أوسع.. وبذلك يكون التنافس الحر في (صالح المجتمع) كلما ازدادت الابتكارات وتوسعت التحسينات في الوقت الذي حقق الفرد فيه مصالحه الفردية.

فهذه المسيرة الطبيعية لإيجاد فوائد أكثر لمصلحة المجتمع لا يحتاج إلى قيم أخلاقية تجبر صاحب العمل على الالتزام بها، ولا تحتاج المجتمع، إلى تربية دينية، حتى يأخذ في نظره في كل مرة مصالح المجتمع ما دام هذا الأمر يحدث طبيعيًا لديه فالفكرة الأولى للحرية هي "توفير وتحسين الإنتاج لصالح المجتمع".

الفكرة الثانية:

التي تعتمد عليها فلسفة الحرية الاقتصادية هي أن الحرية الاقتصادية أفضل طريقة (لزيادة الإنتاج) فبدون توفير الحرية الاقتصادية لا يجد الفرد دافعًا ذاتيًا للقيام بالعلم والإنتاج، ولكن بالحرية يجد مجالًا واسعًا لاستخدام واستثمار طاقاته الجسدية والمالية، وليس هنا محفز

أقوى لازدياد روح النشاط والعمل إلا الدافع الذاتي الذي يلد من الحرية، أما إذا كانت معدومة فإن العمل يكون مقيدًا ويكون الإنتاج –بالتالي– قليلًا.

فالفكرة الثانية: التي تعتمد عليها الرأسمالية في إقرار الحرية الاقتصادية المطلقة للفرد هي: (زيادة الإنتاج).

الفكرة الثالثة:

أما الفكرة الثالثة التي يعتمد عليها إعلان الحرية الاقتصادية فهي الأصل القائل: أن الحرية –بوجه عام– (حق إنساني أصيل).. وتعبير عملي عن الكرامة الإنسانية، وعن شعور الإنسان بها، فبإعطاء الحرية للإنسان يتم تحقيق إنسانية الإنسان وما يتطلب وجدانه، وبدون ذلك تبقى الكرامة الإنسانية وجودها كالعدم، ليس لها أي اعتبار خارجي..

إذن.. فالقيمة المعنوية والأخلاقية للحرية هي الفكرة الثالثة للرأسمالية عن الحرية.

تجربة الحرية الاقتصادية اللا محدودة:

السؤال الآن: وماذا بعد تجربة الحرية المطلقة؟

ويأتي الجواب:

١- أما الفكرة الأولى التي كانت تقول: أن بتوفير الحرية للفرد تتوفر مصالحه.. وبتوفير مصالح الفرد يتم توفير مصالح المجتمع وغاياته.. وبالتالي يتم الرخاء الاجتماعي والسعادة البشرية، وكانت تقول إن هذا السير الطبيعي يتم خارج نطاق قوى القيم الأخلاقية والدينية.

فإن من خلال صفحات التاريخ الرأسمالي يمكن أن نكتشف بوضوح عمق الجرائم التي ارتكبت بحق الإنسانية والإنسان تحت غلاف توفير الحرية الاقتصادية وتحرر المجتمعات من سلطان الدين الأخلاق، وليست الحرية المطلقة التي منحتها الرأسمالية لمجتمعاتها انتهت بالجرائم الإنسانية ضد مجتمعاتها فحسب وإنما نفدت إلى المجتمعات الأخرى.. وبقدر ما كانت الحرية لا محدودة كانت الجرائم أكثر لا محدودية أيضًا!.

فبالرغم من تأثير هذه الحرية على اقتصاد المجتمع الرأسمالي.. فإنها تركت آثارًا أكبر على روح وشعور المجتمع.. وبالتالي على العلاقات الاجتماعية فيما بينهم وبين المجتمعات الأخرى.

ما هو تأثير الحرية على الاقتصاد؟.

الجواب: عندما نعرف أن المجتمع الرأسمالي هو مجتمع الطبقات حيث ينقسم المجتمع إلى فئة غنية، وفئة فقيرة فإن الفائز الوحيد في الحصول على الحرية الاقتصادية كانت الطبقة الغنية نظرًا لما تملك من القوى المادية والفكرية وانعدام هذه القوى في الطبقة الفقيرة هو الذي

حدد كمية وكيفية الاستفادة من هذه الحرية.. وبذلك كانت الحرية الاقتصادية وسيلة لتضخيم ثرواتهم وإنتاجهم على حساب الملايين في الفقراء والضعفاء ، وذلك أن الحرية الاقتصادية إنما تفيد فيما إذا كانت للإنسان طاقات وقوى مادية وفكرية يستطيع استثمارها وبما أنها منحصرة في الطبقة الغنية فقد انحصرت أهمية الحرية عندها أيضًا.

"إن الرأسمالي سوف يعتبر ذلك فرصة حسنة لامتصاص سعادته من شقاء الآخرين، فيهبط بأجورهم إلى مستوى قد يقذف بعدد هائل منهم إلى الشارع يقاسون آلام الموت جوعًا لا لشيء إلا أنه يتمتع بحرية غير محدودة، ولا بأس على العمال من الدمار والموت جوعًا[1]".

وتستمر هذه المأساة، ويزداد مؤشر التضخم المالي لدى الأقلية الغنية، بينما يسير مؤشر الفقراء إلى تحت الصفر، وبعد كل ذلك تدعي الرأسمالية: أن توفير الحرية يوفر طبيعيًا مصالح المجتمع.. ويساعد في تحسين الإنتاجات أيضًا، ولا يحتاج الأفراد إلى القيم الأخلاقية والدينية فإن هذا القانون يغنيهم عن ذلك!.

بالله عليكم ما هي المصالح التي حققتها هذه الحرية؟ وأي احتياجات المجتمع التي وفرتها هذه الحرية؟ وكم من فقراء المجتمع انقذتهم هذه الحرية؟.

([1]) اقتصادنا صفحة (٢٣٧).

وتبقى الأسئلة يتامى بلا جواب!

نسأل ثانيًا: ما هو تأثير الحرية اللا محدودة على روح وشعور المجتمع؟ ويأتي الجواب: أن انعدام روح التعاون والتكافل وشعور البر والإحسان.. وسيطرة الأنانية والجشع.. والحقد والطمع على روح المجتمعات الرأسمالية لدليل صارخ على تغيير نفوسها تغيير جذريًا، وبدل أن يملك الفرد في المجتمع الرأسمالي دافعًا ذاتيًا للتعاون مع إخوانه بتقديم الخير والإحسان لهم لتأمين بعض مصالحهم. بدل ذلك يحاول استغلال جميع الطاقات البشرية في سبيل توفير مصالحة الشخصية.. وارواء شعور الطمع والجشع في نفسه.. ومع ذلك.. تصرخ الرأسمالية أن ليس للمجتمع الرأسمالي حاجة إلى الدين -إلى الأخلاق- إلى القيم فكل ما توفره هذه العوامل تتوفر بالحرية والحرية وحدها.

ونسأل ثالثًا: ما هو تأثير الحرية على العلاقات مع المجتمعات العالمية؟ وهنا المأساة الإنسانية نراها بوضوح. المأساة التي قامت لحساب العشرات على حساب الملايين من بني الإنسان.. المأساة التي لا زال انينها يصك آذان العالم، المأساة التي لم تكن إلا نتيجة طبيعية للابتعاد الكلي عن الدين والأخلاق.

واروي لك المأساة.

"قاست الإنسانية أحداثا مروعة، على يد المجتمعات الرأسمالية نتيجة لخوائها الخلقي، وفراغها الروحي، وطريقتها الخاصة في الحياة.

وسوف تبقى تلك الأهوال وصمة في تاريخ الحضارة المادية الحديثة، وبرهانًا على أن الحرية الاقتصادية التي لا تحدها حدود معنوية من أفتك أسلحة الإنسان بالإنسان، وأفظعها إمعانًا في التدمير والخراب، فقد كان من نتاج هذه الحرية مثلًا تسابق الدول الأوربية بشكل جنوبي على استبعاد البشر الآمنين، وتسخيرهم في خدمة الإنتاج الرأسمالي، وتاريخ أفريقيا وحدها صفحة من صفحات ذلك السباق المحمود، تعرضت فيه القارة الأفريقية لطوفان من الشقاء، إذ قامت دول عديدة كبريطانيا وفرنسا وهولندا وغيرها، باستيراد كميات هائلة من سكان أفريقيا الآمنين، وبيعهم في سوق الرقيق، وتقديمهم قرابين للعملاق الرأسمالي..

وكان تجار تلك البلاد يحرقون القرى الأفريقية ليضطر سكانها إلى الفرار مذعورين، فيقوم التجار بكسبهم وسوقهم إلى السفن التجارية التي تنقلهم إلى بلاد الأسياد، وبقيت هذه الفظائع ترتكب إلى القرن التاسع عشر، حيث قامت بريطانيا خلاله بحملة واسعة النطاق ضدها حتى استطاعت إبرام معاهدات دولية بحملة واسعة النطاق ضدها حتى استطاعت إبرام معاهدات دولية تستنكر الاتجار في الرقيق، ولكن هذه المحاولة نفسها كانت تحمل الطابع الرأسمالي، ولم تصدر عن إيمان روحي بالقيم الخلقية والمعنوية بدليل أن بريطانيا التي أقامت الدنيا في سبيل وضع حدٍ لأعمال القرصنة استبدلتها بأسلوب آخر من الاستعباد المبطن، إذ أرسلت اسطولها الضخم إلى سواحل أفريقيا لمراقبة التجارة المحرمة من أجل القضاء عليها، أي والله.. هكذا زعمت من "أجل القضاء عليها" مهدت بذلك إلى احتلال مساحات كبيرة على الشواطئ

الغربية، وبدأت عملية الاستعباد تجري في القارة نفسها تحت شعار (الاستعمار) بدلًا عن أسواق أوربا التجارية![1].

ولكن مع ذلك تدعي الرأسمالية أن للحرية تأثير طبيعي لتأمين مصالح الإنسانية.. وتوفير السعادة للبشرية.. وليس لهم أي احتياج للدين أو الأخلاق.ويبقى السؤال الآخر بلا جواب: وهل تحققت مصالح المجتمع؟.

الاشتراكية: مصادرة الحريات

ما هي نظرة الاشتراكية عن الحرية الاقتصادية؟

الجواب: تؤمن الاشتراكية (بضمان) مصالح المجتمع ولكنها لا تؤمن (بالحرية) لتوفير مصالح المجتمع، وهي بعكس الرأسمالية حيث أنها كانت تؤمن بالحرية ولا تتحمل الضمان ، ولذلك تعتقد الاشتراكية أن إسعاد البشرية وازدهارها الاقتصادي يكون حقيقًا عندما تعود مرحلة الشيوعية الثانية[2] تلك الجنة التي يحصل فيها كل إنسان على ما يريد من رغبات ومصالح لإعادة تلك الفترة الملائكية الخيالية!!

([1]) المصدر (٢٣٩).

([2])تعتقد الشيوعية أن المراحل التي مرت بها البشرية عبر التاريخ والقرون هي:

١- الشيوعية الأولى.

٢- الرق.

٣- الإقطاع.

٤- الرأسمالية.

وتضع الاشتراكية عدة أسس عملية[1] تعتمد عليها للوصول إلى أهدافها، وأول هذه الأسس هي (دكتاتورية البروليتاريا) فأول ضرورة من ضرورات قيام العهد الاشتراكي هو استيلاء طبقة البروليتاريا على الحكم بالقوة والعنف.والديكتاتورية لا تقوم إلا باستعمال القوة والعنف، وهذا ما تؤمن به الاشتراكية.. وإليك شواهد على ذلك:

١- "أعلن لينين أن حكومته لم تقم إلا بالقوة والعنف: "من المؤكد أن جميع الناس يرون أن البلاشفة[2]"كانوا يستطيعون البقاء في الحك لا أقول سنتين "ونصف سنة، بل حتى شهرين ونصف الشهر، لولا"نظام الطاعة الصارم"، لولا "نظام الطاعة "الحديدي" حقًا في حزبنا.

٢- "ثم يقول في موضعٍ آخر:

٥- الشيوعية الثانية.

ولقد كانت دعوة ماركس وأنجلز هي تحقيق مرحلة الشيوعية الثانية الذي يكون الطبعة الثانية للشيوعية الأولى.. ونظرًا لعدم صلاحية الشيوعية الثانية مع الفطرة البشرية، وبالتالي عدم استطاعة الإنسان الوصول إليها أعلن لينين واذنابه الاشتراكية كمرحلة متوسطة للوصول إلى الشيوعية.

(1) أسس الاشتراكية تتلخص في:

١- استيسلاءالبروليتاريا -طبقة العمال- على الحكم، وذلك بإنشاء حكومة دكتاتورية قادرة على تحقيق الرسالة التاريخية للمجتمع الاشتراكي

٢- محو الطبقية، وخلق مجتمع لا طبقي كما يزعمون.

٣- تأميم مصادر الثروة ووسائل الإنتاج الرأسمالية.

٤- توزيع الثروات على قاعدة "من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله".

(2)البلشفيك: تعني الأقلية والبلاشفة هم الحزب الشيوعي لأنهم أقلية.

والمنشفيك: الأكثرية والمناشفة هم بقية الشعب الذي تحكمه القياصرة.

"ولكن في الدولة البروليتارية التي هي من النوع الانتقالي "كدولتنا، لا يمكن أن يكون الهدف النهائي لكل عمل "تقوم به الطبقة العاملة – سوى تقوية الدولة البروليتارية "وتقوية سلطة الدولة– التي تمارسها البروليتارية، وذلك(بالنضال) ضد كل ما يقع من تشويها بيروقراطية "– فردية– لهذه الدولة[1].

٣– ولما جاء دور ستالين في الحكم، وقام بتلك الأعمال الإجرامية القاسية التي كانت ضحايا عشرات الملايين حاول تبرير أعماله عام ١٩٣٢ حيث قال: "لماذا نتفاخر بسلطاتنا الطاغية؟ "ولماذا نتفاخر بإجرامات القمع الصارمة التي نلجأ إليها؟ "ولماذا نتفاخر بسلطتنا المطلقة؟

"**الجواب:** هو أننا نتفاخر بها لأنها سبيلنا إلى النصر

"والنجاح، ولن نفلح في تدعيم النظام الشيوعي إلا "إذا اتصفنا بالصرامة والقسوة والطغيان والاستبداد.. "كل ذلك ريثما تتحقق الثورة الشيوعية العالمية[2]".

٤– صرح ستالين عام ١٩٢٨.

---

(1) لينين "حول دور النقابات ومهماتها" ص ١١.

(2) ماهر نسيم "النظام الشيوعي" صفحة (٢٥).

"أوصانا لينين بأن نكون قساة عتاة في معاملاتنا "مع أعدائنا في الداخل والخارج. "ونحن لا نريد أن ندع أعداءنا في الداخل والخارج "يعلمون ضدنا، بل إنه يتعين علينا أن نمنعهم (بالقوة) "من ذلك ولهذا نعتبر الوسائل العنيفة القاسية التي"نعامل بها خصومنا عملًا مشروعًا له ما يبرره، مهما"بدا هذا العمل استبدادًا وطاغيًا[1].

٥- ولقد جعل ماركس القوة قانونًا وحقًّا فقال سنة ١٨٦٠ :"القوة" هي التي تحدد مصير كل شيء، فالقوة هي"القانون الطبيعي الذي يكشف عن نفسه، ولهذا"فإننا نؤمن بأن الحق كامن في القوة، ونؤمن بأن "القوة هي سبيلنا إلى النصر" [2].

٦- وسار لينين على خطة ماركس حيث قال سنة ١٩٠٥: "فلتكن سياستنا قائمة على أساس القوة ، فبالقوة "نرهب خصومنا، وبالقوة يحترمنا أنصارنا، وبالقوة"نحطم النظام القديم، وبالقوة نقيم نظامًا جديدًا

"إن القوة هي مفتاح النصر"[3].

٧- وأضاف لينين قائلًا سنة ١٩٢٢"ليس الشيوعي الصادق هو ذلك الشخص الذي يؤمن" بتجريد خصمه من قوته فحسب" بل

([1]) ماهر نسيم "النظام الشيوعي" (٢٤).

([2]) نفس المصدر صفحة (٢٢).

([3])نفس المصدر صفحة (٢٢).

الشيوعي"الصادق هو ذلك الشخص الذي يقتل خصمه بعد "أن يجرده من قوته، فالموت هو الشيء الوحيد الذي "يريحنا من خصومنا[1].

٨- وأخذ ستالين يفسر دكتاتورية البروليتارية سنة ١٩٣٠"أريد أن أوضح لكم: إن تعاليمنا تسمح لنا"بالطغيان" ألا نسمي نظامنا (دكتاتورية البروليتارية)"إن هذه الدكتاتورية المستبدة في سلاحنا في"المعركة[2].

٩- وقال سنة ١٩٢٣:"يجب أن يكون مفهومًا أننا نؤمن بالاستبداد ونؤمن"بالطغيان ونؤمن بالعنف" لأن نظامنا الثوري القائم"على أساس القضاء على الطبقات يتطلب الالتجاء إلى"كل هذه الوسائل[3].

١٠- وقال لينين عام ١٩٢١"يقع الكثير من الناس في خطأ فاحش هو الاعتقاد"بأن القوانين يجب أن تحمي الحريات، ونحن نرد على "هؤلاء البلهاء قائلين: إن القوانين لا توضع لحماية "الحريات وإنما توضع لحماية الدولة" [4].

إذن:

فالوصول إلى الهدف وهو الشيوعية الثانية -كما يزعمون- لا يتحقق إلا بدكتاتورية مطلقة للبروليتارية. والحزب الشيوعي الحاكم.

---

(1)نفس المصدر صفحة (٢٣).

(2)نفس المصدر صفحة (٢٤).

(3)نفس المصدر صفحة (٢٤).

(4)نفس المصدر صفحة (٢٨).

وليست الدكتاتورية بالضبط إلا (مصادرة جميع الحريات) الاقتصادية والسياسية.

فالسياسة التي تنتهج نظام الطاعة الصارم ونظام الطاعة الحديدي.. وتنادي بالصرامة والقسوة والطغيان والاستبداد في قوانينها.. وتؤمن بالقوة كقانون طبيعي وأساسي وتؤمن بالطغيان والاستبداد والعنف لا يمكن أن تنسجم أبدًا مع الحرية..

وبذلك كله عرفنا نظرة الاشتراكية الشاملة عن الحرية الاقتصادية

تجربة الدكتاتورية في المجتمع الاشتراكي:

والسؤال الآن: ماذا كانت النتيجة بعد تطبيق نظام الدكتاتورية؟

الجواب: إن الحزب الشيوعي لم يف أبدًا بأساسه الأول دكتاتورية البروليتارية. وإنما احتفظ في الواقع – (بدكتاتورية الحزب الشيوعي).. وإنما توسل بهذه الشعارات الزائفة لإغراء الطبقات الكادحة وامتصاص قواهم فالحكم. والسياسة.. وإدارة البلاد كلها بيد الحزب الشيوعي وليست بيد العمال.

حتى أن العمال لا يملكون (حرية اقتصادية).. ليس لهم حرية في اختيار نوع العمل وكميته فحسب –وإنما حتى في انتخاب من يرأسهم في العمل والحكم.. وهكذا انقلبت القوانين رأسًا على عقب بعد نجاح ثورة أكتوبر.

مثلًا: ليس للفلاح أية حرية في شؤونه وأعماله وإنما تديره جمعيات الكولخوزات العامة فهي التي ترسم له برنامج العمل.. إضافة إلى أنه لا يستطيع العامل والزارع حتى انتخاب أعضاء هذه الجمعية وإنما ينتخبها الحزب الشيوعي نفسه، حتى تكون الجمعية دمية يلعب بها الحزب لتخدم مصالحه وتنفذ رغباته وليس مصالح العمال والفلاحين ورغباتهم.

وهذا هو خرشوف زعيم الاشتراكية يصرح بضرورة انتخاب أعضاء هذه المؤسسة من قبل الحزب.

"لقد أصبح كل شيء يتوقف على كفاءة الحزب "الإدارية منها والزراعية.. وبالدرجة الأولى على حسن"اختيار رؤساء الكولخوزات[1].

هكذا يستعبد الحزب الفلاحين.. ويذيب كيانهم في بوتقة الحزب.. ويسلب منهم كل ما يسمى (بالحرية) أو (الرفاه) أو (السعادة).

إن العبودية والاستغلال التي يعيشها العمال والفلاحون في ظل النظام الاشتراكي أمر لا يقبل الجدل. فليس هناك مفهوم للحرية حتى في إبداء الرأي تحت ظل هذا النظام، وهذا لينين يقول بصراحة عام ١٩٢٠:

---

(١) بيان اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في المؤتمر العشرين صفحة (١٠٨).

"نحن لا نستطع أن نأخذ بآراء المخبولين الذين "يطالبون بالحرية.. فنحن في ظل دكتاتورية "البروليتارية. لا نستطيع أن نمنح المواطنين"حريتهم[1].

ولا أجدني بحاجة أن أذكر تعليقًا أو توضيحًا يكشف عن (مصادرة الحريات) في ظل الاشتراكية بعد أن نادى لينين بهذه الصراحة الشرسة أن ليس للحرية وجود وبعد أن قال: "يقع الكثير من الناس في خطأ فاحش هو الاعتقاد "بأن القوانين يجب أن تحمي الحريات ونحن نرد

"على هؤلاء البلهاء بأن القوانين لا توضع لحماية الحريات"وإنما توضع لحماية الدولة"[2].

ونحن نعلم أن الدولة ليست إلا أعضاء الحزب الشيوعي بعد أن علمنا أنه حتى أعضاء الكولخوزات ليسوا إلا من الحزب.

إذن..

فالاستعمار.. ومصادرة الحريات هما من أبرز سمات النظام الاشتراكي.. فلا يحق للعامل والفلاح في أن يختار العمل –ولا نوع العمل.. ولا وقت العمل– ولا كمية العمل ولا يحق له أن يتملك أجوره..

([1]) ماهر نسيم "النظام الشيوعي" صفحة (٢٨).

([2])نفس المصدر صفحة (٢٨).

أو يستهلك أجوره.. أو يختار أعضاء جمعيته. إنما كل ذلك بيد الحزب الشيوعي المتمثل في الدولة.. وهذا هو أول صدام مع الفطرة البشرية.

يقول العلامة الشيرازي:

"إن مصادرة الحريات تهدينا إلى مدى مناقضة هذا النظام الاشتراكي- للإنسانية وإرادة الشعب، فالنظام الصالح هو الذي يسعى إلى أهداف الشعب وآماله، وينظم الحياة السياسية وفق دستور يستطيع توجيه الشعب إلى مصالحه في زحمة الحريات وإطلاق الصلاحيات الكاملة.. ولولا ذلك لم يصح اعتباره (نظامًا) وإنما الأجدر أن نعبر عنه (بشبكة لصوص) فالنظام يجب أن يكون لصالح الشعب لا ضد الشعب.. ومركزًا على أساس الإيمان بالشعب ومصالحه لا على اعتباره جسرًا إلى أهدافه وأغراضه.

وبعد ذلك فإن (كبت الحريات) تؤدي إلى (كبت المواهب) وخنق روح الإبداع وغريزة المباراة ثم الاستباق على الصعيد العلمي والاقتصادي والفني والثقافي ولعل هذا التأخر الملموس في روسيا ومستعمراتها - الذي اعترف به خرشوف في عدة خطابات- ناجم عن كبت الحريات، فكما أن الإنساني لا يبتسم للأفق الخانق، كذلك لا تتفتق مواهب المرء.. ومقاديره.. وطاقاته الكامنة لو لم توقظها أنسام الحرية والنتائج المتكافئة"[1].

([1]) الاقتصاد صفحة (٢٤٥).

وليست مصادرة الحريات في المجالين السياسي والاقتصادي وإنما تتوسع لتعم المجال الثقافي والديني أيضًا.. يقول (مسيمو) : "إنه لا وجود عند الاشتراكيين لحرية القول أو حرية الاجتماع.. ولا أية إجراءات تمكن المواطنين من ممارسة أية رقابة على السلطات العامة، والخطب التي تمثل رأي جانب واحد تأخذ عندهم مكان المناقشات العامة.

فحكومة الأقليات الصغيرة التي تتألف من الهيئة التنفيذية للحزب الشيوعي لا تدير (شؤون الدولة) فحسب بل تمتد سلطتها إلى إدارة (دفة الاقتصاد) وإدارة (دفة التعليم) فهم يتحكمون في (النشاط الديني والثقافي) – وحتى في أوقات الفراغ– وهم يدعون: أنهم يقومون بهذا العمل نيابة عن الشعب، مع أنه لا وجود عندهم (لانتخابات حرة) تمكن الشعب من التعبير عن رغباته الحقة..

ويقولون أيضًا: أنهم يعلمون على اسعاد رعاياهم[1].

وهكذا يمتص النظام الاشتراكي الحريات السياسية والاقتصادية والثقافية من نفوس الشعب.. وحياتهم وتذيب كيانه في كيان الحزب والدولة..

وهكذا يعيش الإنسان في ظل النظم الاشتراكية مكبل الأيدي مطوقًا بسكاكين الاستغلال وتحت سلاسل العبودية.. وقيود الاذلال.

---

(1)اتيسمون: "مذهب الأحرار" صفحة (٥٩).

وهكذا.. يعيش الإنسان في ظل هذا النظام تمامًا كما يعيش السجين، فبينما يكون السجين لا يملك الحرية إلا بين جدران أربعة، فإن الإنسان في ظل النظام الاشتراكي لا يملك سوى حرية بين جدران القوانين الاشتراكية الظالمة ومصالح الحزب الشيوعي.

وهكذا.. تؤمن الاشتراكية بالإرهاب.. والاستعباد والاستبداد.. وتكفر بالتسامح والتساهل.. ولا نجد في قاموسها كلمات الرحمة.. والعطف والإنسانية والعدالة.. ما دامت الوسائل هي التهديد.. والقتل والاغتيال.

وأخيرًا نسأل الاشتراكية: هل الضمان الاجتماعي الذي تؤمنون به لا يتم إلا عبر جسر العنف والقوة وإذا كان كذلك فما هو الفرق إذن بين النظام الرأسمالي والاشتراكي فكلاهما يمتصان حقوق الشعب.. إضافة إلى أن النظام الذي يحتاج في تطبيقه إلى وسائل العنف والدكتاتورية خير دليل على تعارضه مع العدالة..

خداع الشيوعية:

وكثيرًا ما يبذل الاشتراكيون -الشيوعيون- في البلاد الإسلامية دعايات توحي بأنه ليس هناك وجود للحرية وحفظ الكرامة الإنسانية إلا في ظل النظام الاشتراكي.. ولكن تعيش هذه الدعاية تحت غطاء كثيف من التضليل والخداع.. كثيرًا ما ينخدع بها شبابنا أبناء هذه الأمة.

وليست تجربة الشيوعية والاشتراكية في العراق وسوريا ومصر واليمن إلا دليلًا صارخًا على فقدان الحرية في الشعوب التي ترزح نير الاشتراكية.. والنتيجة التي استخلصناها هي عدم وجود حرية في ظل النظم الاشتراكية.

الإسلام: الحرية الاقتصادية المحدودة

هل هناك حرية اقتصادية في ظل الحكومة الإسلامية؟.

الجواب: من الطبيعي أن يعترف الإسلام بالحرية الاقتصادية، حيث أن مبادئه العادلة هي التي تفرض وجود حرية مؤطرة –في حدود الصالح الاجتماعي العام للإنسان المسلم في ظل النظام الإسلامي.

وكيف يكون ذلك؟.

إن الإسلام يقرر بأن الإنسان يخلق ويولد حرًا مختارًا.. فيقول الإمام علي عليه السلام وهو يخاطب الإنسان: "لا تكن عبد غيرك وقد خلقك الله حرًا".

فالإنسان – الذي يملك عقلًا كاملًا– أن يستخدم حريته تحت ارشاد عقله كيف يشاء، على ضوء الحدود الاجتماعية، الإنسانية. ولولا وجود الحرية الاقتصادية في الإسلام لما ثبتت الملكية الفردية، فالملكية تجسيد للعمل.. والعمل جزء من حرية الإنسان.

وهنا يطرح سؤال آخر نفسه: فما الفرق إذن بين الحرية الاقتصادية في الإسلام والرأسمالية؟.

الفرق هو: أن الرأسمالية تعترف بالحرية اللامحدودة.. من هنا نعرف نقطة الاختلاف بين الإسلام والرأسمالية من جهة وبين الإسلام والاشتراكية من جهة ، فبينما تصادر الاشتراكية جميع الحريات، يعترف الإسلام –بالمقابل– بجميع الحريات. وبينما تقرر الرأسمالية حريات مطلقة في جميع المناطق الحياتية الصالحة والفاسدة يعترف الإسلام –بالمقابل– بحريات محدودة ومؤطرة.

أما (طبيعة التحديد) فتنشأ تمامًا عند معارضة حرية الفرد المسلم مع حريات الآخرين، ففي الوقت الذي يضمن حرية هذا الفرد –بالذات– فإنه يضمن حريات الآخرين – أيضًا–. فالفرد في ظل النظام الإسلامي يملك الحرية في تنمية ثرواته، وتوسعتها ولكن ليس على حساب الآخرين –كما في الرأسمالية– كأن يخدعهم، أو يسخرهم، أو يأكل أموالهم بالباطل.

إذن:

فطبيعة التحديد الإسلامي تدور حول فكرة (الحرية الكاملة لتأمين مصالح الفرد.. دون الأضرار بمصالح المجتمع).. ومن هنا يحرم الإسلام الغصب، والسرقة والاحتكار وما أشبه.

والسؤال: الآن: ما هو الضمان في تحديد هذه الحرية؟.

الجواب: لكي يضمن الإسلام ١٠٠% عدم طغيان الحرية التي يمنحها لشعبه على حساب الآخرين، فإنه يجعل في المجتمع (قوة خارجية) تتولى القيام بتحديد تصرفات المنحرفين من المجتمع، وتجعله تحت ضوابط خاصة، وتقييدات خيرة.

وذلك التقييد الخارجي إضافة إلى (الشعور الديني) الذي يحمله المسلمون كبوليس داخلي معهم يدفعهم إلى ممارسة الحريات في نطاق القانون والصالح العام.

فالنتيجة هي:

أن عوامل تحديد الحرية الاقتصادية اثنين:

واحد: التحديد الذاتي الذي ينبع من الشعور الديني الذي يحمله المسلم تجاه المحرمات، فإن الذي تبلورت شخصيته الإسلامية ضمن مناقبيات ومبادئ إسلامية متينة، ونضج تحت ظل تربية صحيحة. هذه التربية مع تلك المناقبيات هي التي تترك أثرًا كبيرًا في حرية المسلم الاقتصادية، وتجعله يعيش ضمن حدود القانون في الوقت الذي لا يشعر أبدًا بتحديد حريته فهو الذي يكنس عن حريته عمليات الغصب والاحتكار والربا وما أشبه.. ويمتنع ذاتيًا استنادًا على الشعور بالمسئولية الاجتماعية.

اثنان: التحديد الخارجي. وهي القوة الخارجية التي يقررها الإسلام لتحديد حريات الآخرين ضمن إطار (الشرع) فالشريعة قررت قانون: للإنسان الحرية الكاملة إلا في الموارد التي نصت الشريعة على حرمتها "لما فيها من حفظ مصالح المجتمع" ولتحقيق العدالة الاجتماعية.

كيف يتم تحقيق هذا التحديد؟.

الجواب: حققه الإسلام ضمن خطتين:

الخطة الأولى: نصت الشريعة على تحريم قائمة من النشاطات الاقتصادية التي تضر بمصالح المجتمع الإسلامي وتخالف أساس مبدأ العدالة الاجتماعية، فالإسلام الذي أعطى حرية الكسب، والتجارة والعمل والبيع والشراء جعلها -في ذات الوقت- ضمن نطاق عدم الإضرار بالمجتمع فقرر حرمة قائمة بالمقابل كالسرقة والغصب والاحتكار والربا والغش وما أشبه.

الخطة الثانية: بتقرير مبدأ (أشراف ولي الأمر) على النشاطات الاقتصادية والذي يعني: أن للحكومة الإسلامية التدخل المباشر في تحديد حريات بعض النشاطات الاقتصادية فيما إذا كانت تخالف مبدأ العدالة الاجتماعية. وتقطع من حريات الآخرين.

وهنا يطرح سؤال نفسه: أليست الخطة الأولى ، وهي تقرير قائمة من المحرمات كافية لتحديد النشاطات الاقتصادية المضرة؟.

والجواب:

أولًا: أن تأثير النشاطات الاقتصادية يختلف باختلاف الزمن والمكان، الزمن والمكان، فالعمل الذي يكون صالحًا لمجتمع ما في زمن ما، قد يكون مضرًا في مجتمع آخر، وفي زمان آخر. ولكي تشمل العدالة الاجتماعية جميع الأزمنة وكل العصور نظرًا لرسالة الإسلام الخالدة وضع مبدأ تدخل ولي الأمر كقوة خارجية لبعض الحالات الطارئة المتحررة من القانون. فمن هنا كان هذا المبدأ ضروريًا.

ثانيًا: والأمر الآخر الذي يجعل مبدأ التدخل ضروريًا هو النشاطات الاقتصادية المتجددة، فتأميم الشركات الأجنبية، ومنح الامتيازات والبنوك لبعض الشركات، وإيجاد المعاهدات الاقتصادية وما أشبه ذلك لم يرد في الشرع الإسلامي جميع تفاصيل احكامه فربما تأتي بعض الشروط ضررًا للمجتمع.. وأخرى في صالح المجتمع. وثالثة مضرة بالحكومة ومهددة لكيانها ورابعة مهددة للدين الإسلامي. فللحفاظ على ذلك حق للقائد الإسلامي –أولي الأمر– التدخل المباشر.

وأما النص التشريعي على صحة هذا المبدأ هو الآية الكريم: "يا أيها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول "وأولي الأمر "الأمر منكم"[1]. النساء/ ٥٩

وكذلك الحديث الشريف: "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام"[1].

([1])أولي الأمر هم السلطة الشرعية في الحكومة الإسلامية والتي كانت تتمثل في حكومة الأئمة الاثني عشر – عليهم السلام– أوصياء النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) –، وتمثلها (القيادة المرجعية الشيعية) في الوقت الراهن حسب ما قرره أئمة الإسلام في مواضع عديدة.

فإن بعض الأعمال والنشاطات فيما لو صدرت من المجتمع الإسلامي وكان لها تأثير مباشر على مصالح أصحابها أو مصالح المجتمع أو مصالح الدولة. ويجر الضرر إليها فغنه يحق للحكومة والقائد التدخل المباشر للحد من هذا النشاط.

ما هي حدود مبدأ التدخل؟

يجوز التدخل من قبل القائد الإسلامي في إباحة أمر أو تحريمه ضمن الشريعة الإسلامية المقدسة. لذلك فلا يجوز -مثلًا- التدخل في تغيير القوانين الثابتة في تحريم شيء، ويجوز له التدخل في تغيير القوانين التي تتبع الظروف والأشياء -تلك القواعد العامة في الفقه الإسلامي.

فلا يجوز له أن يجيز يومًا ما عملية الربا أو الاحتكار أو الغش أو السرقة، كما لا يحق له منع حق الوراثة أو التملك أو ما شابه. في الوقت الذي يجوز له التدخل في منع استخراج المعادن والثروات الطبيعية لشركة أجنبية أو داخلية ومنع أحياء الأراضي الموات عن فرد أو جماعة خاصة وسحب الامتيازات من الشركات الأجنبية أو الظالمة. وعقد المعاهدات أو فسخها مع الدول أو الشركات. كل ذلك ضمن نطاقي المصلحة الاجتماعية والشريعة الإسلامية.

([1]) قال ابن الأثير في كتاب النهاية للفرق بين الضرر والضرار الضرر: إذا أصاب جانبًا واحدًا. الضرار: إذا صاب الجانبين والضرر إذا كان بدائيًا والضرار: إذا كان جزئيًا وقد ورد هذا الحديث على أشكال مختلفة ولكنها متفقة المضمون.

تجربة الحرية في المجتمع الإسلامي

ما هي الحريات التي يمنحها النظام الإسلامي؟.

الجواب.. الحريات الإسلامية كثيرة جدًا ولكننا نذكر ما هو الجامع لبعض الحريات الأخرى والتي ترتبط بالحياة الاقتصادية.

يقول سماحة المرجع الديني الإمام القائد السيد محمد الشيرازي دام ظله."أقسام الحريات في الإسلام ليست قابلة للعد والحصر لكثرتها وإنما نذكر هنا قسمًا منها:

١- حرية التجارة.. فكل أحد أن يتجر بما يشاء من أنواع الأجناس غير المحرمة كالخمر والخنزير -وفي أي وقت شاء، وأن يصدر إلى أي مكان شاء، وأن يستورد من أي مكان شاء، بدون جمارك ولا حدود ولا قيود.

٢- حرية الزراعة فلكل إنسان أن يزرع بحرية -وبدون قيد أو ضريبة- ما شاء، في أي مقدار من الأرض مساحة.

"فإن الأرض لله.. ولمن عمرها" كما في الحديث-

٣- حرية الصناعة. فلكل أحد أن ينشئ المعامل أو يستورد المعامل، أو يصدر المعامل -أي معمل كان- وأن يصنع المصنوعات بدون أية ضريبة أو شرط أو قيد.

٤- حرية حيازة المباحات.. فالأرض والماء والهواء كلها لله، فالثروات المودعة فيها مباحة لكل أحد استخراجها سواء أسماك البحر والماء، أو معادن الأرض وكنوزها، أو أخشاب الغابات، أو ذرات الفضاء. أو غيرها من سائر الثروات المودعة في الكون.

٥- حرية العمران. فلكل أحد أن يعمر الأرض بالبناء أو شق الأنهر، أو حفر الآبار أو غيرها من سائر أنواع الانتفاع للقاعدة المتقدمة: "الأرض لله ولمن عمرها".

٦- حرية الجمع بين أنواع من العمل. فليس يحظر عمل يريده الإنسان إذا هو يعمل عملًا من نوع آخر -كما هو الشأن في الدنيا الحاضرة- حيث يحرم القانون الجمع بين عملين كالوظيفة والتجارة -مثلًا- أو ما شابه.

إضافة إلى وجود حريات أخرى يمكن الاستفادة منها في حقل الاقتصاد:

٧- حرية السفر.

٨- حرية الإقامة.

٩- حرية الكلام".

وهل كان للمسلمين هذه الحريات قبل سقوط الدولة الإسلامية؟.

ويجيب الإمام القائد على السؤال قائلًا: "نعم.. كان المسلمون – وغير المسلمين– الذي كانوا ينعمون بظلال المسلمين يغترفون من هذه الحريات طيلة عمر الإسلام، إلا في فترات شاذة استثنائية حيث كبتت بعض هذه الحريات لا قانونًا ولا رسمًا وإنما استبدادًا أو ما اشبه.

أما كون الكبت والتقييد للحريات قانونًا تقرره الحكومات الإسلامية، وتضع على الانطلاق والحرية إتاوات وتعدها جرائم فلم يوجد إلا بعد أن سقطت دولة الإسلام، واستبد الغرب بقيادة العالم فجاء بألف قيد وقيد، وزاول ألف كبت وكبت.

ومن العجيب أن الحزب بعد ذلك كله يدعي بانه محرر البشر، ومطلق الإنسان من الأغلال"[1].

وفي الحقيقة أن تجربة هذه الحريات في المجتمع الإسلامي كانت ذات أثرٍ كبير، بالرغم من أن تجربة النظام الإسلامي لم تدم طويلًا، مع عدم تطبيق تفاصيل النظم الإسلامية، وعدم توفير جميع الحريات في بعض الحكومات الظالمة –كالأموية والعباسية– إلا أن المجتمع كان يعيش في ظل رفاهية وسعادة النظام الإسلامي.

... والنهاية.

ولقد آن للمسلمين بعد أن عرفوا.

---

(1) "ما هو الإسلام" صفحة (١١٢).

الحرية: في الرأسمالية.

والحرية: في الاشتراكية.

والحرية: في الإسلام.

لقد آن.. وهم يعيشون في مجتمعات الكبت والارهاق في مجتمعات الألف قيد وقيد.. نعم القيود والشروط التي تقررهم عليهم في جميع مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية.. والشخصية حتى إذا هرب من شرط يتزحلق في شرط آخر وما أن يتملص من قيد إلا ويسقط في قيد ثان.

لقد آن لهم.. في هذا الجو المظلم العصيب أن يفكروا للحظات ويرجعوا إلى إسلامهم الأصيل، ويلتزموا بمبادئه الخيرة والفاضلة..[1]

لقد شاهدنا طويلًا هذه القيود والشروط اللا إنسانية التي تقررها القوانين الوضعية في نشاطات الإنسان المسلم، وتجرعنا شراب آلامه. في الوقت الذي لا بد للإنسان حق التصرف الكامل في كل جوانب الحياة المقيدة والصالحة.. وفي كل المجالات غير الضارة..

يقول الإمام الشيرازي. "أما في ظل القوانين الوضعية:

١- فمنابع الثروة محصورة لا يحق لأحد الانتفاع بها.

([1])ما هو الإسلامصفحة (١١٦).

٢- وما يجوز الانتفاع بها، عليها ضرائب ورسوم.

٣- ثم الانتفاع لا يكون إلا بقيود وشروط.

ولذلك قلما يتمكن الإنسان الانتفاع بالمنابع الأصلية، وفي صورة التمكن تأخذ منه الشروط والضرائب كل مأخذ، ولو قلنا إن هذه القيود أخفضت مستوى الثروة من المائة إلى العشرين لم نكن مبالغين..ونمثل لذلك بالعراق..

فقد كانت في زمن الحكومة الإسلامية عامرة بالزراعة والعمارة، وفي ظل غير الحكومة الإسلامية لا نجد إلا الجزاء القليل منها عامرة، وأما الباقي فخراب ويباب، وبينما كان يعيش في خيراتها أربعون -٤٠ مليون تحت ظل الإسلام- لا يصل نفوسها اليوم إلى ثمانية -٨- ملايين"[١].

وهكذا.. كانت تجربة الحرية الاقتصادية في الإسلام: ناجحة ١٠٠% في الوقت الذي لم تنزلق أبدًا إلى أخطاء الحرية الرأسمالية التي لم تجلب لمجتمعاتها إلا الخراب والدمار ولم تسلك طريق الاشتراكية التي لم تمنح لمجتمعاتها إلا العبودية والاستغلال.

وهكذا تكون حياة الإنسان حياة سعيدة، ومرفهة ومرتاحة إذا ما توفرت هذه الحريات في ظل نظام إسلامي كامل.

---

(١) المصدر.

الضمان + الحرية:

إذا كانت الحرية الاقتصادية في الإسلام أفضل وسيلة لتحقيق رفاهية وسعادة المجتمع، فإنها لا تخدم سوى الطبقة الغنية التي تملك الطاقات والقوى المادية والفكرية العاملة.. وعند ذاك لا تغترف من الحرية إلا طبقات الأغنياء..

فما هو مصير الفقراء والضعفاء؟

وما هو الفرق إذن بين الإسلام والرأسمالية؟

الجواب: وضع الإسلام قانونًا –كما يأتي في الفصل القادم– يكفل حقوق هؤلاء أيضًا وهو قانون (الضمان الاجتماعي)، حيث يقرر الإسلام: أن الناس عباد الله ولكل إنسان حق الحياة والبقاء.. فعلى كل مسلم أن يوفر –حسب إمكاناته وطاقاته– ضرورات الحياة لكل إنسان آخر مسلمًا كان أو غير مسلم، ما دامت الحياة للأمة بصورة متساوية.

والدين الإسلامي يفرض على المسلمين جمع الطاقات والجهود للحفاظ على حياة كل فردٍ منهم فلو مات أحد بظلم أو جوعٍ أو بردٍ أو حرٍ أو مرض –يمكن علاجه– وكان باستطاعة الأمة أن يحافظوا على حياته بوسيلة أو بأخرى وفي الوقت الذي علموا بذلك.. فإنها مسؤولة أمام الله لأنها لم تحقق أهداف الإسلام من (الأمة): "كنتم خيرا أمة..".

ومن هنا نشأت الزكاة والخمس والمقاسمة والخراج. ومن هنا ولدت الصدقات والهدايا والإحسان والتاريخ الإسلامي يشهد على ذلك حيث نقرأ في بعض سطوره المشرقة أن الإمام علي عليه السلام رأى شيخًا كبيرًا عليه آثار الفقر والحاجة مادًا يده إلى جماعة إسلامية يستجدي.

فتقدم الإمام وسأل: ما شأن هذا الشيخ عندكم:

فقالوا: إنه يهودي يستجدي لفقره..

فردهم الإمام: استفدتم من طاقاته حين كان شابًا يانعًا.. وتركتموه حين أصبح شيخًا هرمًا.. فأخذه الإمام إلى بيت المال.. ودون له مرتبًا شهريًا..

هذه الواقعة الصغيرة.. التي وقعت في عصر الإمام علي تبرز حقيقة واقعية هي عدم إمكان وجود فقير واحد في ظل الحكومة الإسلامية.. حتى أن الإمام استغرب وتعجب من وجود فقير يهودي محتاج فكيف بالمسلم.. وهذا ما نقصد منه الحرية زائدًا الضمان.

الخلاصة:

والنتيجة التي يمكن استخلاصها من فصل الحرية الاقتصادية هي:

أولًا: الرأسمالية تقرر مبدأ (الحرية الاقتصادية اللا محدودة).. ولكن بلا ضمان للفقراء.

ثانيًا: الاشتراكية: تقرر مبدأ (مصادرة الحريات) جميعها ولكن مع الضمان الاجتماعي كما -يدعي-

ثالثًا: الإسلام: يقرر مبدأ (الحرية الاقتصادية المحدودة) زائدًا الضمان الاجتماعي.

رابعًا: وبذلك يثبت الإسلام وسطيته.. وعدالته وحكمته في الأساس الثاني -أيضًا- للاقتصاد وهي الحرية.. بعد أن أثبت وسطيته وعدالته وحكمته في الأساس الأول: الملكية الفردية المقيدة.

خامسًا: ثم إن تجربة الأنظمة الثلاث دلت على أن الحرية الرأسمالية لا تعكس إلا التحلل والترهل الاجتماعي وتعميق الطبقية..

وإن الحرية الاشتراكية لا تعطي إلا الحرمان والبؤس والشقاء العام..

وأنه الإسلام - هو وحده- الذي يزرع بذور السعادة والرفاهية والانطلاق للفرد والمجتمع.

الفهرس